MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

6. Jahrgang 1955 Nummer 1

Probleme des deutschen Konkordatsrechtes

Von Klaus Mörsdorf, München

Unter den Problemen des deutschen Konkordatsrechtes stehen die Frage nach der Fortgeltung des Reichskonkordates (= RK) und die in diesem vereinbarte Regelung der Schulfrage, insbesondere das Recht der Eltern auf die Mitbestimmung der Schulart, im Vordergrund des Interesses, wobei die politische Seite des Schulproblems die rechtliche Seite schon zu überschatten droht. Andere, durch die Wandlung der politischen und staatsrechtlichen Verhältnisse hervorgerufene Fragen betreffen die Einschränkungen des kirchlichen Vereinswesens, das Verbot parteipolitischer Betätigung für Geistliche und Ordensleute, und, was für das Verhältnis von Bund und Ländern bedeutsam ist, die Zuständigkeit zur Entgegennahme der Anfrage nach politischen Bedenken vor der Ernennung eines Bischofs, zur Abnahme des bischöflichen Treueides und zur Genehmigung der Unterstellung klösterlicher Niederlassungen unter ausländische Obere. Hinzu kommen einige Fragen, die noch nicht gerade aktuell sind, es aber bald werden können, z. B. die Wiedereinrichtung einer exemten Wehrmachtsseelsorge, die Berücksichtigung kirchlicher Anliegen bei der bevorstehenden Neuordnung des staatlichen Eherechtes und die Errichtung neuer Bistümer. In meinem Referat,[1]) das unser Gespräch über aktuelle Konkordatsfragen einleiten soll, werde ich mich darauf beschränken, die wichtigeren Probleme anzugehen.

I. Das deutsche Konkordatssystem

Das RK und die Länderkonkordate mit Bayern, Preußen und Baden beruhen auf der Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Weimarer Reichsverfassung (= WeimRV), einem Kompromiß, das sich so lebenskräftig erwiesen hat, daß es in das Bonner Grundgesetz (= GG) übernommen werden konnte. Die Weimarer Regelung ging aus von dem Gedanken der Trennung von Kirche und Staat, beließ aber den Kirchen ihre öffentlich-rechtliche Stellung. Ulrich Stutz sprach von einer „hinkenden Trennung"; allein der Trennungsgedanke trat in der Folgezeit mehr und mehr zurück und wurde durch

[1]) Gehalten auf der Tagung der Görresgesellschaft in Aachen (5. 10. 1954).

den Abschluß der Länderkonkordate und entsprechender Verträge mit den evangelischen Landeskirchen überwunden. Diese Entwicklung wurde entscheidend gefördert durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich (i. J. 1920) und die bald einsetzenden Verhandlungen um ein RK, dessen Abschluß zunächst gute Aussichten hatte. Wie ernst man von Seiten des Reiches ein RK anstrebte, zeigen die von staatlicher Seite aus erstellten Entwürfe: 1. der Entwurf des kirchenpolitischen Referenten im Auswärtigen Amt Prof. Richard Delbrück (= DE), der 1921 als Entwurf des Auswärtigen Amtes dem Reichskanzler Wirth überreicht und vom Kabinett genehmigt wurde, 2. der Entwurf des deutschen Botschafters beim Heiligen Stuhl von Bergen vom Januar 1922 (= BE), 3. ein aus dem Reichsinnenministerium stammender Entwurf vom 24. 11. 1924 (= IME) und 4. Richtlinien für ein RK vom 18. 6. 1926, die vom Reichsinnenministerium im Einvernehmen mit dem Auswärtigen Amt ausgearbeitet worden sind (= RL). Von Bayern aus gewann jedoch der Gedanke von Länderkonkordaten die Oberhand, und nach langwierigen Verhandlungen gelang 1924 der Abschluß des Bayerischen Konkordates, dem 1929 das Preußische und 1932 das Badische Konkordat folgten. Die Verhandlungen um ein RK, die — wie die Entwürfe aus den Jahren 1924 und 1926 zeigen — auch nach Abschluß des Bayerischen Konkordates noch in Gang geblieben waren, ermöglichten es der im Januar 1933 zur Macht gelangten Reichsregierung, überraschend schnell am 20. 6. 1933 das RK abzuschliessen. Wie der Inhalt des RK zeigt, ist man dabei in allen wesentlichen Fragen, auch in der Schulfrage, den Vorarbeiten aus den Jahren 1921 bis 1926, insbesondere dem aus dem Reichsinnenministerium stammenden Entwurf gefolgt. Das RK ist beherrscht von dem freiheitlichen Geist der WeimRV und stellt die Kirche noch stärker, als dies in den Länderkonkordaten geschehen war, in ein freundnachbarliches Verhältnis zum Staat.

In der Präambel zum RK heißt es, daß die Vertragsschließenden gewillt sind, „das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Staat für den Gesamtbereich des Deutschen Reiches in einer beide Teile befriedigenden Weise dauernd zu regeln", und beschlossen haben, „eine feierliche Übereinkunft zu treffen, welche die mit einzelnen deutschen Ländern abgeschlossenen Konkordate ergänzen und auch für die übrigen Länder eine in den Grundsätzen einheitliche Behandlung der einschlägigen Fragen sichern soll." Diesen Leitsätzen entsprechend, wird in Art. 2 bestimmt, daß die mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932) abgeschlossenen Konkordate bestehen und die in ihnen anerkannten Rechte und Freiheiten der Katholischen Kirche innerhalb der betreffenden Staatsgebiete unverändert gewahrt bleiben. Zugleich dehnt das RK seine Geltung für diese Länder auf jene Angelegenheiten aus, die in den Länderkonkordaten nicht geregelt wurden oder die früher getroffene Regelung ergänzen. Für die übrigen Länder legt sich das RK uneingeschränkte Geltung bei. Damit war ein das ganze Reich umspannendes Vertragssystem geschaffen, das die Länderkonkordate als Sondervereinbarungen bestehen ließ und zugleich in den Schutz des Reiches stellte. Wenngleich die Neugestaltung des Verhältnisses von Reich und Ländern damals schon im Gange war, hat das in Art. 2 RK festgelegte Konkordatssystem einen ausgeprägt föderativen Charakter. Die Länder werden als besondere Staatsgebiete be-

trachtet, die Länderkonkordate werden nicht zu Reichsvertragsrecht, sondern als Vereinbarungen der Länder anerkannt, mit einer reichsrechtlichen Sicherung ausgestattet und für die Zukunft wird vorgesehen, daß der Abschluß von Länderkonkordaten im Einvernehmen mit der Reichsregierung erfolgen wird.

II. Die Fortgeltung der deutschen Konkordate.

1. Die Fortgeltung des Reichskonkordats.

In der rechtlichen Beurteilung der Konkordatslage herrscht nahezu einmütig die Überzeugung, daß das RK rechtmäßig zustandegekommen ist und fortbesteht. Die im Parlamentarischen Rat gegen das rechtmäßige Zustandekommen des RK geäußerten Bedenken sind nicht rechtlicher, sondern politischer Natur. Die Mehrheit des Parlamentarischen Rates konnte sich nicht zu einer ausdrücklichen Anerkennung des RK entschließen; es wurde jedoch gerade im Hinblick auf das RK in Art. 123, II GG bestimmt, daß die vom Deutschen Reich abgeschlossenen Staatsverträge unter Vorbehalt aller Rechte und Einwendungen der Beteiligten in Kraft bleiben, wenn sie nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen gültig sind und fortgelten. Damit ist die Weitergeltung des RK, wie es das Prinzip der Vertragstreue verlangt, eine rein rechtliche Frage. Man mag über die damalige Reichsregierung und über das Ermächtigungsgesetz urteilen, wie man will, rechtlich unterliegt es keinem Zweifel, daß das RK nach damaligem Staatsrecht rechtsgültig als völkerrechtlicher Vertrag zustandegekommen und gemäß Durchführungsgesetz vom 12. 9. 1933 innerstaatliches Recht geworden ist. Ein etwaiger doloser Vorbehalt, die Vertragspflichten nicht zu erfüllen, konnte das rechtsgültige Zustandekommen des RK nicht hindern, und die mehr oder weniger offenen Vertragsbrüche des ns Regimes konnten das RK nicht zum Erlöschen bringen. Das RK ist nach dem Zusammenbruch nicht erloschen. Nach den Regeln des Völkerrechtes hebt die militärische Besetzung eines besiegten Staates, selbst bei völliger Beseitigung der Staatsregierung, die Staatspersönlichkeit nicht auf und hindert grundsätzlich nicht die Weitergeltung der mit neutralen Mächten abgeschlossenen Verträge. Dies gilt erst recht für Verträge von der Art eines Konkordates, das keine rechtmäßigen Interessen einer Siegermacht berühren kann. Der Fortbestand der Staatspersönlichkeit des Deutschen Reiches ist heute so allgemein anerkannt, daß ein Erlöschen des RK wegen Untergang des staatlichen Vertragspartners nicht in Frage steht. Die Änderung der staatsrechtlichen Verhältnisse rechtfertigt auch keine Berufung auf die Clausula rebus sic stantibus. Abgesehen davon, daß eine solche Berufung allein den Vertragspartnern zusteht und von keiner Seite erfolgt ist, kommt die Klausel nur dann in Betracht, wenn eine beim Vertragsabschluß zumutbare Pflicht durch Änderung der Verhältnisse unzumutbar geworden ist. Das RK ist aber so sehr von dem freiheitlichen Geist der Weimarer RV beherrscht, daß für die Deutsche Bundesrepublik kein Anlaß zu einer Berufung auf eine Veränderung der Verhältnisse besteht. Die Fortgeltung des RK wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß es Gegenstände betrifft, die nach der im GG vorgenommenen Kompetenzabgrenzung zwischen Bund und Ländern zur Hoheit der Länder gehören. Es ist allgemein anerkannter Grundsatz des Völkerrechtes, daß eine Neuverteilung der Kompetenzen

zwischen Bund und Gliedstaaten die völkerrechtliche Verbindlichkeit der unter einem davon abweichenden System der Kompetenzverteilung abgeschlossenen Verträge nicht berührt. Zudem hat das GG gerade im Hinblick auf das RK in Art. 123 Abs. 2 ausdrücklich festgestellt, daß vom Deutschen Reich abgeschlossene Verträge, die sich auf Gegenstände beziehen, für die nach dem GG die Landesgesetzgebung zuständig ist, in Kraft bleiben. Das RK ist demnach, ungeachtet der Kultushoheit der Länder, für diese in vollem Umfange verbindlich.

2. Die Einwendungen gegen die Schulbestimmungen des RK.

W. Jellinek und E. Kern treten zwar für eine Fortgeltung des RK ein, nehmen aber die Regelung der Schulfrage, insbesondere Art. 23 und 24, aus. Jellinek beruft sich auf die Clausula rebus sic stantibus und meint, daß eine diktatorisch, unter Verletzung der konfessionellen Parität vorgenommene Regelung mit dem Zusammenbruch des Hitlerreiches weggefallen sei. Die Regelung der Schulfrage übersteige das Erträgliche und könne keinen Anspruch auf Schutzwürdigkeit erheben, weil die Römische Kurie mit einem „durchaus dolos" handelnden Partner erreichte, was sie in früheren Konkordaten oder Konkordartsverhandlungen nicht erreichen konnte. Zudem sei kein Protestant an dem Abschluß des Konkordates maßgeblich beteiligt gewesen, obwohl die Schulbestimmungen die Protestanten unmittelbar angingen. Dagegen sei kurz festgestellt, daß von einer Verletzung der konfessionellen Parität keine Rede sein kann. Was die Reichsregierung im RK zugestanden hat, ist nichts anderes als das in Art. 146 Abs. 2 WeimRV gewährleistete Elternrecht auf die Mitbestimmung der Schulart und hätte der Evangelischen Kirche ebenso vertraglich zugesichert werden können, ohne die Rechte der Katholischen Kirche zu verletzen. Ohnedies hat die Einhaltung des RK bei dem oldenburgischen Schulgesetz vom 1. 8. 1936 gezeigt, daß die der Katholischen Kirche zugestandenen Rechte kraft des Grundsatzes der Parität in gleicher Weise der Evangelischen Kirche zugute kommen. Im übrigen muß darauf hingewiesen werden, daß das Bayerische Konkordat eine dem RK entsprechende, nur noch einläßlichere Regelung der Schulfrage enthält und daß alle von staatlicher Seite erstellten Entwürfe aus den Jahren 1921 bis 1926 für das elterliche Mitbestimmungsrecht eine mit Art. 23 übereinstimmende Regelung vorgesehen hatten.

E. Kern bestreitet die vertragliche Geltung des RK, läßt aber den Vertragsinhalt ohne die Schulartikel „mindestens als Gewohnheitsrecht" fortgelten.

Gegen die vertragliche Geltung wendet er ein, Hindenburg habe die Tragweite seines Tuns nicht mehr übersehen können und die für die Gesetzgebung zuständigen Körperschaften seien durch das Ermächtigungsgesetz ausgeschaltet gewesen. Wenn man auch allenfalls die auf Grund des Ermächtigungsgesetzes erlassenen Gesetze, soweit sie einseitig aufhebbar seien, als fortgeltend anerkennen könne, so doch nicht Verträge, die ohne Möglichkeit einer Kündigung für alle Zeiten bindend sein sollen. Wäre das deutsche Volk gehört worden und freier Herr seiner Entschließungen gewesen, so hätte es die Schulartikel des RK und, wenn die Kurie auf ihnen bestanden hätte, das ganze Konkordat abgelehnt. Kern arbeitet hier mit einem Irrealis, auf den sich eine rechtliche

Erwiderung verbietet. Zur Begründung seiner Vermutung weist er hin auf die erfolglosen Bemühungen um ein RK in den Jahren 1920—1933, auf das Scheitern des Reichsschulgesetzes, auf die Konkordatsverhandlungen mit Preußen und Baden, auf die Haltung der meisten Länder nach 1945 und auf die durch den Zuzug der Heimatvertriebenen eingetretene stärkere konfessionelle Mischung der westdeutschen Bevölkerung. Der Appell an die Vertragstreue sei daher nicht berechtigt. Kern hat es wohlweislich unterlassen, die Schulregelung des RK auf ihre Vereinbarkeit mit der WeimRV zu prüfen. Diese Untersuchung hätte ihm deutlich gezeigt, was eine in freier Entschließung gewählte Volksvertretung wirklich getan hat. Neuestens wendet Kern ein, jede dauernde Bindung verstoße gegen allgemeine Rechtsgrundsätze, und begründet dies aus den Regeln über den Dienstvertrag (§ 625 BGB). Hierzu ist jeder Kommentar überflüssig. Dem Einwand, ein Konkordat gelte entweder ganz oder gar nicht, begegnet Kern mit der Behauptung, das sei falsch und beruhe auf einer petitio principii. Er argumentiert hierzu aus § 139 BGB: „Ist ein Teil eines Rechtsgeschäftes nichtig, so ist das ganze Rechtsgeschäft nichtig, wenn nicht anzunehmen ist, daß es auch ohne den nichtigen Teil vorgenommen sein würde". Dieser Satz gelte ganz allgemein im Recht und in Anwendung auf das RK bedeute er, daß es auch ohne die Schulartikel gültig sein könne; dies beweise das PrK, das keine Schulartikel enthalte. Es wird jedoch kein Versuch gemacht, die allgemeine Geltung des Satzes zu begründen. Das Völkerrecht kennt den Satz nicht, er wäre auch ein zu bequemes Mittel zur Legalisierung willkürlicher Vertragsbrüche. Wollte man den Satz aber dennoch auf das RK anwenden, so wäre nachzuweisen, daß die Schulbestimmungen nichtig seien und daß der Hl. Stuhl das RK auch ohne diese Bestimmungen geschlossen hätte. Beides ist einfach unmöglich.

3. Fortgeltung der Länderkonkordate.

Mit der Fortgeltung des RK ist auch der Weiterbestand der Länderkonkordate gesichert, weil diese durch Art. 2 RK mit einer reichsrechtlichen Sicherung ausgestattet worden sind. Neben dieser nunmehr bundesrechtlichen Sicherung der drei Länderkonkordate blieb die ursprüngliche landesrechtliche Grundlage bestehen, weil das RK in Art. 2 Abs. 2 die Länder als Vertragspartner voraussetzt. Als die Länder durch das sog. Neuaufbaugesetz vom 30. 1. 1934 ihrer staatlichen Hoheitsrechte entledigt und das Deutsche Reich damit zum Einheitsstaat wurde, trat dieses in die Partnerstellung der Länder ein. Nach dem Sturz des nationalsozialistischen Regimes gewann Bayern seine Staatspersönlichkeit zurück, allerdings mit verkleinertem Staatsgebiet, und hat in seiner Verfassung vom 24. 1. 1946 erklärt, daß die Verträge mit den christlichen Kirchen vom 24. 1. 1925 in Kraft bleiben. Damit erhielt das Bayerische Konkordat eine verfassungsrechtliche Sicherung, die es bislang nicht besaß. Für das Preußische Konkordat fehlt der frühere staatliche Partner; indessen haben mehrere Nachfolgestaaten Preußens, insbesondere Nordrhein-Westfalen, ihren Willen, an dem Konkordat festzuhalten, klar zum Ausdruck gebracht. Im übrigen ist das Preußische Konkordat als innerstaatliches Recht im alten Geltungsgebiet wie alles andere (nicht ausdrücklich aufgehobene) preußische Recht in Geltung. An Stelle des früheren Baden, das zufolge der Zonengrenzen in Süd- und Nordbaden geteilt war, ist das heutige Baden-Württemberg als Vertragspartner anzusehen, weil es bereit ist, das Badische Konkordat in sei-

nem alten Geltungsbereich fortzusetzen. Ganz abgesehen von der umstrittenen Frage, ob Konkordate bei Eintreten eines Sukzessionsfalles weiter gelten oder nicht, ist damit die Fortgeltung der drei Länderkonkordate gesichert.

III. Die Schulfrage.

Das RK bringt in Art. 21 bis 25 eine einläßliche Regelung der Schulfrage. Es erklärt den katholischen Religionsunterricht in den Volksschulen, Berufsschulen, Mittelschulen und höheren Lehranstalten zum ordentlichen Lehrfach (Art. 21), es ordnet die Anstellung und Abberufung katholischer Religionslehrer (Art. 22), es gewährleistet die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen (Art. 23), es regelt die Ausbildung und die Anstellung der Lehrkräfte an katholischen Volksschulen (Art. 24) und handelt schließlich von der Berechtigung der klösterlichen Verbände zur Gründung und Führung von Privatschulen (Art. 25).

Abgesehen von der sogen. Bremer Klausel (Art. 141 GG), auf die ich hier nicht näher eingehen will, stehen vor allem zwei Fragenkreise zur Erörterung: Das Elternrecht auf Mitbestimmung der Schulart (Art. 23) und die Lehrerbildung (Art. 24).

1. Das Elternrecht auf Mitbestimmung der Schulart.

Das RK gewährleistet die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen (Satz 1) und sichert zu, daß auf Antrag der Eltern unter bestimmten Voraussetzungen in allen Gemeinden katholische Volksschulen errichtet werden (Satz 2). Der innere Zusammenhang zwischen Satz 1 und 2 ist offenkundig, weil in beiden Sätzen von der Errichtung katholischer Schulen gesprochen wird.

a) Nach Satz 1 bleibt die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen gewährleistet. Der Ausdruck „bleibt" weist hin auf bisher Bestehendes und sichert zu, daß es weiter sein wird. In der Aussage, daß die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen gewährleistet bleibt, hat „katholische Bekenntnisschule" jeweils einen anderen Sinn. In der Verbindung „Beibehaltung katholischer Bekenntnisschulen" bezieht sich die Gewährleistung, weil der Artikel fehlt, an sich nicht auf alle einzelnen im Zeitpunkt des Vertragsabschlusses tatsächlich bestehenden katholischen Bekenntnisschulen, sondern auf das Rechtsinstitut der katholischen Bekenntnisschule. In der Verbindung „Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen" geht es nicht um die Bekenntnisschule als Rechtsinstitut, sondern ganz konkret um die Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen. Aus der Gewährleistung der Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen folgt zugleich, daß die gewährleistete Beibehaltung katholischer Bekenntnisschulen mehr als eine bloße Institutsgarantie ist; denn eine bestimmte katholische Bekenntnisschule, die etwa nicht beibehalten würde, müßte kraft der in ein und demselben Satz ausgesprochenen Gewährleistung neu eingerichtet werden. Mittelbar wird damit auch die Beibehaltung aller beim Abschluß des RK tatsächlich bestehenden katholischen Bekenntnis-

schulen gewährleistet, und zwar wenigstens solange, als die Voraussetzungen für die Errichtung einer katholischen Bekenntnisschule gegeben sind.

Die bisherige Rechtslage, auf die mit der Aussage „bleibt gewährleistet" Bezug genommen wird, ist die schulrechtliche Lage nach der WeimRV, die durch die Kompetenz zur Grundsatzgesetzgebung des Reiches (Art. 10 Z. 2), die für die Reichsschulgesetzgebung aufgestellten Grundsätze (Art. 146, Abs. 1 und 2), die vorläufige Aufrechterhaltung des Landesschulrechtes und die Sperrvorschrift für die Landesschulgesetzgebung (Art. 174) gekennzeichnet ist. Die Gewährleistung der katholischen Bekenntnisschule durch das RK hält sich in diesem verfassungsrechtlichen Rahmen, aber sie beruft sich nicht auf die Verfassung und gibt damit zu verstehen, daß die Gewährleistung der katholischen Bekenntnisschule durch das RK keine bloße Wiederholung verfassungsrechtlicher Grundsätze, sondern deren Anwendung und Durchführung im besonderen Blick auf die kaltholische Bekenntnisschule ist.

Daß die Worte „bleibt gewährleistet" keine andere Erklärung zulassen, folgt, wie noch näher zu zeigen sein wird, eindeutig aus dem inneren Zusammenhang mit Satz 2, der das in WeimRV Art. 146, Abs. 2 festgelegte Mitbestimmungsrecht der Erziehungsberechtigten hinsichtlich der Errichtung katholischer Bekenntnisschulen aktualisiert und damit der in Satz 1 allgemein ausgesprochenen Gewährleistung der Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen den von der WeimRV grundsätzlich proklamierten Rechtsschutz aktuell gibt. Allein schon die allgemeine Aussage in Satz 1 läßt keinen Zweifel daran, daß die Gewährleistung der Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen für das ganze Reich gilt, auch für jene Gebiete, die beim Abschluß des RK das System der Simultanschule hatten. Wollte man nämlich das „bleibt gewährleistet" so eng fassen, daß damit der durch die salvatorische Klausel des Art. 174 WeimRV erhalten gebliebene landesrechtliche Zustand, nach dem die Bekenntnisschule in fast allen Ländern die allein rechtmäßige Schule war, sanktioniert werden sollte, so bedeutete das zugleich eine Sanktionierung der für die landesrechtliche Schulgesetzgebung bestehenden Sperrvorschrift. Mit der Eingehung einer solchen Bindung hätte das Reich nicht nur die Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen in den Simultanschulgebieten verhindert, sondern es zugleich unmöglich gemacht, in den Bekenntnisschulgebieten neben der Bekenntnisschule andere Schularten, etwa die Simultanschule, einzuführen. Daß die Vertragsschließenden diese für Kirche und Staat in gleicher Weise untragbaren Rechtsfolgen gewollt hätten, kann weder dem Heiligen Stuhl noch der Reichsregierung unterstellt werden. Den Vertragsschließenden ging es vielmehr, wie es in der Präambel des RK heißt, um eine für alle Länder in den Grundsätzen einheitliche Behandlung der einschlägigen Fragen. Es kann daher kein Zweifel obwalten, daß die Gewährleistung der katholischen Bekenntnisschule in Art. 23 Satz 1 einheitlich für alle Länder gilt.

b) Satz 2 geht sachlich und sprachlich auf Art. 146, Abs. 2 WeimRV zurück. Die Zusicherung, daß katholische Bekenntnisschulen auf Antrag der Eltern errichtet werden, gilt „in allen Gemeinden"; es wird dabei nicht unterschieden, ob es sich um Gebiete handelt, in denen die Bekenntnisschule, oder um Gebiete, in denen die Simultanschule die nach Landesrecht rechtmäßige Schulart ist. Da es sich um die Errichtung katholischer Bekenntnis-

schulen handelt, ist die Zusicherung, daß dies auf Antrag in allen Gemeinden geschehen wird, sowohl für die Bekenntnis- wie für die Simultanschulgebiete sinnvoll. Für letztere versteht sich dies von selbst; in den Bekenntnisschulgebieten kann die Errichtung katholischer Bekenntnisschulen ähnlichen Schwierigkeiten begegnen, so daß die Einräumung eines Antragrechtes auch hier bedeutsam ist. Es sei hier darauf hingewiesen, daß man es trotz der konkordatären Anerkennung der Bekenntnisschule in Bayern nicht für überflüssig hielt, die Errichtung katholischer Volksschulen auf Antrag „in allen Gemeinden" zu sichern (BayK. Art. 6). Die Wendung „in allen Gemeinden" stimmt sachlich überein mit den Worten „innerhalb der Gemeinden" in Art. 146, Abs. 2 WeimRV. Hier wie im RK sind alle Gemeinden des Reichsgebietes gemeint. Für die bisherigen Simultanschulgebiete (z. B. Baden) bedeutet dies, daß die nach Landesrecht bislang allein rechtmäßige Simultanschule nicht mehr die einzige zulässige Schulform darstellt, daß vielmehr auf Antrag hin katholische Bekenntnisschulen errichtet werden müssen.

Das Antragsrecht wird den Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten eingeräumt. Naturgemäß kommt dieses Recht nur den Eltern und Erziehungsberechtigten zu, die in der betreffenden Gemeinde oder, wenn mehrere Gemeinden zu einem Schulbezirk zusammengeschlossen sind, in diesem ihren Wohnsitz haben und für volksschulpflichtige Kinder sorgeberechtigt sind. Dem Antrag ist stattzugeben, „wenn die Zahl der Schüler unter gebührender Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse einen nach Maßgabe der staatlichen Vorschriften geordneten Schulbetrieb durchführbar erscheinen läßt". Die Formel „geordneter Schulbetrieb" findet sich schon in Art. 146 Abs. 2 WeimRV, aber mit dem einschränkenden Zusatz: „auch im Sinne des Abs. 1", dessen Sinn in der Weimarer Zeit ungeklärt geblieben ist. Der Streit bezog sich darauf, ob die Gemeinschaftsschule die Regelschule sei oder ob Gemeinschafts-, Bekenntnis- und weltliche Schule einander gleichgestellt seien. In Übereinstimmung mit allen Entwürfen hat das RK diesen einschränkenden Zusatz nicht aufgenommen und sich dadurch sachlich für die Gleichberechtigung der Bekenntnisschule entschieden. Darüber zu befinden, wann ein geordneter Schulbetrieb als durchführbar erscheint, ist den staatlichen Vorschriften überlassen. Dabei spielen naturgemäß eine ausreichende Schülerzahl und die gebührende Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse die entscheidende Rolle. Im Unterschied zum BayK. Art. 6 hat sich das RK nicht dahin festgelegt, daß die ungeteilte Schule schlechthin als geordneter Schulbetrieb anerkannt ist. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß beinahe die Hälfte aller deutschen Volksschulen ungeteilte, also einklassige Schulen sind, wird man nicht umhinkönnen, die ungeteilte Schule grundsätzlich als geordneten Schulbetrieb anzusprechen. Andernfalls müßte der Staat den Vorwurf hinnehmen, daß fast die Hälfte seiner Volksschulen keinen geordneten Schulbetrieb habe. Auch das Bekenntnis führender Pädagogen, die in der ungeteilten Schule in gewissem Sinne geradezu das Schulideal sehen, darf nicht außer acht gelassen werden. Aus diesen Überlegungen ergibt sich jedenfalls, daß die Landesschulgesetzgebung bei der Bestimmung des geordneten Schulbetriebes nicht nach Willkür vorgehen darf, sondern im Geiste der Vereinbarung von dem Grundsatz getragen sein muß, daß der Wille der Erziehungsberechtigten möglichst zu berücksichtigen ist (WeimRV Art. 146, Abs. 2). Was die erforderliche Zahl der

Schüler betrifft, wird man die Landesnormzahl für eine Volksschulklasse als ausreichend ansehen müssen. Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß das nach dem RK erlassene Schulgesetz für das Land Oldenburg vom 1. 8. 1936, das nur konfessionelle Schulen vorsieht (§ 18), zum Schutze der Minderheitskonfession in § 19 bestimmt: „Für die Konfession der Minderheit der Einwohner der Gemeinde ist eine eigene Volksschule zu errichten, wenn dauernd mehr als 25 Kinder vorhanden sind, die gleichzeitig die Schule besuchen werden, und die Mehrheit der Erziehungsberechtigten dieser Kinder es beim Bürgermeister beantragt". Im Hinblick auf die in Oldenburg schon Ende 1932 einsetzenden Bestrebungen zur Entkonfessionalisierung des Schulwesens ist es sehr bemerkenswert, daß dieses Gesetz auf Verhandlungen mit der Reichsregierung beruht, die sich dem oldenburgischen Vorhaben einer Entkonfessionalisierung der Volksschulen mit Rücksicht auf Art. 23 RK widersetzte. Das oldenburgische Gesetz zeigt zugleich, daß die Gewährleistung der katholischen Bekenntnisschule durch das RK nach dem Grundsatz der Parität in gleicher Weise der evangelischen Bekenntnisschule zustatten kommt.

Zusammenfassend ist festzustellen: Das RK gewährleistet in Art. 23 für alle Gebiete des Reiches die katholische Bekenntnisschule als allgemein anerkannte Form der staatlichen Volksschule und sichert im besonderen zu, daß in allen Gemeinden katholische Volksschulen auf Antrag der Eltern oder sonstigen Erziehungsberechtigten errichtet werden müssen, wenn die in Betracht kommende Schülerzahl unter gebührender Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse einen nach Maßgabe der staatlichen Vorschrift geordneten Schulbetrieb durchführbar erscheinen läßt.

2. Die Lehrerbildung.

In den katholischen Volksschulen dürfen nur solche Lehrer angestellt werden, die der Katholischen Kirche angehören und die Gewähr bieten, den besonderen Erfordernissen der katholischen Bekenntnisschule zu entsprechen (Art. 24, Abs. 1 RK). Zur Sicherung eines geeigneten Lehrernachwuchses wurde vereinbart, daß im Rahmen der allgemeinen Berufsausbildung der Lehrer Einrichtungen geschaffen werden, die eine Ausbildung katholischer Lehrer entsprechend den besonderen Erfordernissen der katholischen Bekenntnisschule gewährleisten (Art. 24, Abs. 2), und es heißt hierzu im Schlußprotokoll zu Art. 24: „Soweit nach Neuordnung des Lehrerbildungswesens Privatanstalten in der Lage sind, den allgemein geltenden staatlichen Anforderungen für Ausbildung von Lehrern oder Lehrerinnen zu entsprechen, werden bei ihrer Zulassung die bestehenden Anstalten der Orden und Kongregationen entsprechend berücksichtigt". Mit Rücksicht auf die geplante Neuordnung des Lehrerbildungswesens ist Art. 24 Abs. 2 allgemein gehalten worden. Dies gilt namentlich für das im deutschen Text stehende Wort „Einrichtungen"; der italienische Text spricht deutlicher von „istituti" und die Römische Kurie hat hierzu erklärt, daß katholische Lehrerbildungsanstalten gemeint sind. Diese Erklärung erfährt eine gewisse Stütze im Schlußprotokoll, weil dieses von bestehenden Anstalten mit konfessionellem Charakter spricht; es steht damit wenigstens so viel fest, daß auch der staatliche Vertragspartner bei dem Ausdruck „Einrichtungen" auch an konfessionelle Lehrerbildungsanstalten gedacht ha-

ben muß. Dies wird auch dadurch nahegelegt, daß die Lehrerbildungsstätten zur Zeit des Vertragsabschlusses überwiegend konfessionellen Charakter hatten.

Entschieden klarer spricht sich das BayK. in der Lehrerbildungsfrage aus, und weil dieses Problem seit einiger Zeit in Bayern lebhaft erörtert wird, ist es angebracht, kurz auf die bayerische Rechtslage einzugehen. Im Verhältnis zum RK ist zunächst festzustellen, daß das BayK in dieser Frage zwar das Vorbild für das RK abgegeben hat, aber von diesem nicht ergänzt wird, weil die bayerische Regelung umfassender ist als die des RK. Nach Art. 5 § 3 BayK wird der Staat bei der Neuordnung der Lehrerbildung für Einrichtungen sorgen, die eine den obigen Grundsätzen entsprechende Ausbildung der für katholische Volksschulen bestimmten Lehrkräfte sichern. Auch hier findet sich der mehrdeutige Ausdruck „Einrichtungen", wofür es im italienischen Text „istituti" heißt. Durch die ausdrückliche Bezugnahme auf die oben, d. h. auf die in §§ 1 und 2 desselben Artikels festgelegten Grundsätze wird jedoch schon aus dem Text deutlich, daß konfessionelle Lehrerbildungsstätten gemeint sind. Die Lehrkräfte an katholischen Volksschulen müssen nach § 1 geeignet sein, in verlässiger Weise in der katholischen Religionslehre zu unterrichten und im Geiste des katholischen Glaubens zu erziehen und müssen nach § 2 den Nachweis ihrer Eignung dadurch erbringen, daß sie eine dem Charakter dieser Schulen entsprechende Ausbildung erhalten haben. Diese Ausbildung aber muß sich beziehen sowohl auf den Religionsunterricht wie auch auf jene Fächer, die für den Glauben und die Sitte bedeutungsvoll sind. Zu diesen Fachgruppen gehören fast alle Fächer (z. B. Philosophie, Ethik, Pädagogik und ihre Geschichte, Psychologie, Deutsch und Geschichte), die das Wesentliche der Lehrerbildung ausmachen, so daß für die Heranbildung der Lehrkräfte katholischer Volksschulen nur konfessionelle Lehrerbildungsstätten in Betracht kommen. Dies wird durch den anschließenden § 4 erhärtet, wonach den kirchlichen Oberbehörden in den Prüfungskommissionen, die für die Erteilung der Lehrbefähigung an katholischen Volksschulen zuständig sind, mindestens für die Prüfung aus der Religionslehre eine angemessene Vertretung zugesichert wird. Es ist nämlich von Prüfungskommissionen die Rede, die für die Erteilung der Lehrbefähigung an katholischen Volksschulen überhaupt zuständig sind, nicht aber von einer zusätzlichen Prüfung für Lehrer an Bekenntnisschulen. Überdies haben die an den Konkordatsverhandlungen beteiligten Landtagsabgeordneten und auch die Bayerische Staatsregierung selbst die Auffassung vertreten, daß die konfessionelle Lehrerbildung im Konkordat vereinbart sei. Dies war auch die Meinung von Anschütz und Rothenbücher, die aus der im Konkordat vereinbarten konfessionellen Lehrerbildung einen Widerspruch mit Art. 143 Abs. 2 WeimRV herleiten wollten.

IV. Zuständigkeitsfragen.

Für den Bereich der Deutschen Bundesrepublik ist durch die Neugestaltung des Verhältnisses von Bund und Ländern eine bedeutsame Kompetenzverschiebung eingetreten, die bei der Durchführung des RK verschiedene Zuständigkeitsfragen aufwirft. Es ist dabei von dem im Völkerrecht anerkannten Grundsatz auszugehen, daß sich die Zuständigkeitsverteilung nach dem jeweiligen Verfassungsrecht der Vertragspartner richtet, sofern dadurch nicht der

Vertragsinhalt oder berechtigte Interessen des Mitkontrahenten berührt werden. Die innerstaatliche Zuständigkeitsregelung gibt Art. 129 GG. Danach geht bei Rechtsvorschriften aus der Zeit vor 1945, die als Bundesrecht fortgelten, die Ermächtigung zur Vornahme von Verwaltungsakten auf die nunmehr zuständige Stelle über. Das GG. gibt den Ländern, von einigen Ausnahmen abgesehen, die Hoheit im kulturellen Bereich. Überhaupt wird bei der Ausübung staatlicher Befugnisse und bei der Erfüllung staatlicher Pflichten die Zuständigkeit der Länder vermutet (Art. 30 GG). Die Zuständigkeit des Bundes in kirchenpolitischen Fragen ist jedoch gegenüber der des Reiches nach der WeimRV nicht dermaßen zusammengeschrumpft, daß die Ausführung des RK ganz zur Ländersache geworden sei; es liegen vielmehr bestimmte Zuständigkeiten ausschließlich bei dem Bund, z. B. die Beglaubigung des Apostolischen Nuntius in der Hauptstadt des Bundes (Art. 2), die Aufstellung von Grundsätzen für die Ablösung von Staatsleistungen an die Kirche (Art. 18), die Wahrnehmung der Rechte und Pflichten hinsichtlich der exemten Wehrmachtsseelsorge, deren Wiedereinrichtung nicht mehr allzu fern sein dürfte (Art. 27), der Schutz völkischer Minderheiten (Art. 29), der Anspruch auf das Gebet für das Wohlergehen des Deutschen Reiches und Volkes (Art. 30), die Wahrnehmung der Rechte aus Art. 33 Abs. 2, wenn sich wegen der Auslegung oder Anwendung des RK Meinungsverschiedenheiten ergeben. Andere Fragen gehen Bund und Länder gemeinsam an, z. B. die Gewährleistung der Freiheit des Bekenntnisses und der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion (Art. 1), der Schutz des freien Verkehrs zwischen dem Heiligen Stuhl und deutschen kirchlichen Stellen (Art. 4), der Schutz der Geistlichen und ihrer geistlichen Tätigkeit (Art. 5), die Freistellung der Geistlichen von der Verpflichtung zur Übernahme öffentlicher Ämter (Art. 6), der Schutz bei einer Zwangsvollstreckung (Art. 8), das Zeugnisverweigerungsrecht (Art. 9), der Schutz des geistlichen Gewandes (Art. 10), die Anerkennung der kirchlichen Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechtes (Art. 13), die Freiheit zur Gründung klösterlicher Verbände (Art. 15), der Schutz des kirchlichen Eigentums (Art. 17). Die Gemeinsamkeit der Interessen von Bund und Ländern spiegelt sich in der Eidesformel des bischöflichen Treueides, nach der dem Reich und dem Lande Treue zu schwören ist. Wir kommen damit zu der Frage, vor wem der Treueid abzuleisten ist.

1. Abnahme des Treueides.

Nach Art. 16 Abs. 1 ist der Treueid in die Hand des Reichsstatthalters in dem zuständigen Lande bzw. des Reichspräsidenten zu leisten. Bei dieser Formulierung fällt auf, daß der Reichspräsident erst nach dem Reichsstatthalter genannt wird. Man wird daraus schließen dürfen, daß in erster Linie an den Reichsstatthalter und nur subsidiär an den Reichspräsidenten gedacht war. Zugleich spricht sich darin die Überzeugung aus, daß die Entgegennahme des bischöflichen Treueides grundsätzlich Ländersache ist; denn das Amt des Reichsstatthalters befand sich beim Abschluß des RK in einem Übergangsstadium, in dem der Reichsstatthalter im Auftrag des Reiches Landesgewalt ausübte. An Stelle des Reichsstatthalters ist nunmehr das höchste Landesorgan zuständig, d. h. je nach dem Landesverfassungsrecht entweder der Ministerpräsident oder die Landesregierung, die hierbei durch den Ministerpräsidenten oder den Kultusminister tätig werden kann. Diese Zuständigkeit unterliegt keinem Zweifel,

wenn die fragliche Diözese ganz in einem Lande liegt. Viele Diözesangrenzen decken sich jedoch nicht mit den Grenzen eines Landes, so daß man beim Festhalten an der Landeszuständigkeit zu der Verlegenheitslösung greifen müßte, den Eid entweder nur im Lande des Bischofssitzes oder in allen beteiligten Ländern leisten zu lassen. Das Verlangen, den Eid mehrfach zu leisten, verstößt gegen Art. 16 RK, und eine Eidesleistung, die allein im Lande des Bischofssitzes erfolgt, kann die anderen beteiligten Länder nicht befriedigen. Da es sich hier mithin um eine Aufgabe handelt, die von den beteiligten Ländern für sich nicht wahrgenommen werden kann, ist es geboten, für diese Fälle die Zuständigkeit des Bundespräsidenten zu bejahen.

2. Anfrage nach politischen Bedenken.

Mit diesem Problem ist die Frage verknüpft, an wen die Anfrage nach dem Bestehen politischer Bedenken vor der Ernennung eines Bischofs zu richten ist. Das RK spricht hier von dem Reichsstatthalter (Art. 14 Abs. 2 Z. 2) und die Länderkonkordate sprechen von der Bayerischen Regierung (BayK Art. 14 § 1), von der Preußischen Staatsregierung (PrK Art. 6 Z. 1) und vom Badischen Staatsministerium (BadK Art. III Z. 2). Wenn die verwaiste Diözese ganz in ein und demselben Lande liegt, besteht kein Zweifel daran, daß ausschließlich die Landesregierung zuständig ist. Erstreckt sich die verwaiste Diözese aber auf mehrere Länder, so ist es notwendig, die Anfrage an alle beteiligten Regierungen ergehen zu lassen, weil jedes Land ein gleiches Interesse daran hat, zur Frage der politischen Genehmheit des auserwählten Bischofs Stellung zu nehmen. Im Unterschied zu dem feierlichen Akt der Eidesleistung ist bei der Anfrage nach politischen Bedenken die Beteiligung aller in Betracht kommenden Länder durchaus sinnvoll. Es können jedoch Schwierigkeiten auftreten, wenn der ausersehene Bischof dem einen Lande politisch genehm, dem anderen aber nicht genehm ist. Obgleich der Hl. Stuhl im Falle der Geltendmachung politischer Bedenken rechtlich nicht daran gehindert ist, die Ernennung vorzunehmen, wird er nach dem vergeblichen Bemühen, etwaige Bedenken einer Landesregierung auszuräumen, die Bundesregierung angehen können, um eine einheitliche Stellungnahme zu erhalten.

3. Änderungen der kirchlichen Organisation.

Daß in einer Sache, an der mehrere Länder beteiligt sind, die Bundesregierung eingeschaltet werden kann, wird nahe gelegt durch Art. 11 RK, der sich mit der staatlichen Mitwirkung bei Änderungen der kirchlichen Organisation befaßt. Es wird hier unterschieden zwischen Neuerrichtung und Neuumschreibung von Bistümern und Kirchenprovinzen, die sich innerhalb der Grenzen eines deutschen Landes bewegen oder über die Grenzen eines deutschen Landes hinausgreifen. Im ersten Falle ist nur eine Vereinbarung mit der Landesregierung erforderlich und im zweiten Falle ist eine Verständigung mit der Reichsregierung vorgesehen, der es überlassen bleibt, die Zustimmung der in Frage kommenden Länder herbeizuführen. Sodann wurde für den Fall einer Neugliederung innerhalb des Reiches vereinbart, daß sich die Reichsregierung zwecks Neuordnung der Diözesanorganisation und -zirkumskription mit dem Hl. Stuhl in Verbindung setzen wird (Art. 11 Abs. 2). Was hier der Reichsregierung zugedacht ist, liegt nunmehr in der Hand der Bundesregierung. Dies

erscheint auch von der innerstaatlichen Kompetenzverteilung her gerechtfertigt, weil dem Bund bei der Neugliederung des Bundesgebietes in Art. 29 GG eine zentrale Stellung eingeräumt ist.

4. Unterstellung klösterlicher Niederlassungen unter ausländische Obere.

Der Hl. Stuhl hat sich in Art .15 Abs. 3 RK verpflichtet, Sorge dafür zu tragen, daß für die innerhalb des Deutschen Reiches bestehenden Ordensniederlassungen die Provinzorganisation so eingerichtet wird, daß die Unterstellung deutscher Niederlassungen unter ausländische Obere tunlichst entfällt. Ausnahmen hiervon können im Einvernehmen mit der Reichsregierung zugelassen werden. Die Frage, ob eine derartige Ausnahmegenehmigung erteilt werden soll, hat einen doppelten Aspekt. Sie ist einerseits eine kirchenpolitische Angelegenheit, die als solche primär in die Zuständigkeit der Länder fällt; sie berührt aber andererseits die auswärtigen Beziehungen, vor allem im Falle einer Ablehnung, die als unfreundlicher Akt gegen das Land des fremden Provinzialoberen aufgefaßt werden könnte. In dieser Hinsicht ist die Zuständigkeit der Bundesregierung gegeben. Bei Annahme der Landeszuständigkeit kann zudem, wenn mehrere Länder zu befragen sind, die Einheitlichkeit der Stellungnahme gefährdet sein, so daß es auch unter diesem Gesichtspunkt angebracht erscheint, die Zuständigkeit der Bundesregierung zu bejahen, die jedoch gehalten sein dürfte, die Stellungnahme der beteiligten Länder einzuholen.

5. Sicherung einer einheitlichen Praxis.

Die staatliche Mitwirkung bei der Bildung und Veränderung von Kirchengemeinden soll nach Art. 12 RK aufgrund von Richtlinien erfolgen, die mit den Diözesanbischöfen vereinbart werden und für deren möglichst einheitliche Gestaltung die Reichsregierung bei den Länderregierungen wirken wird, und nach Art. 19 RK wird es sich die Reichsregierung angelegen sein lassen, für die kath.-theol. Fakultäten Deutschlands eine der Gesamtheit der einschlägigen Bestimmungen entsprechende einheitliche Praxis zu sichern. In beiden Fällen handelt es sich um Angelegenheiten, die eindeutig zum Bereich der Kultusverwaltung gehören und somit innerstaatlich reine Ländersachen sind. Man wird indessen nicht bestreiten können, daß der kirchliche Vertragspartner ein hohes Interesse daran hat, in diesen Fragen eine in allen Bundesländern einheitliche Praxis gesichert zu sehen. Falls dies nicht auf dem Wege einer Verständigung mit den Ländern erreicht wird, ist der Hl. Stuhl berechtigt, die Bundesregierung zu bemühen.

V. Parteipolitische Beschränkungen.

Aus innenpolitischen Erwägungen war der Reichsregierung des Jahres 1933 sehr daran gelegen, die katholischen Verbände sowie die Geistlichen und Ordensleute parteipolitisch zu neutralisieren. Darauf beziehen sich die Bestimmungen über das kirchliche Vereinswesen (Art. 32) und das Verbot parteipolitischer Betätigung für Geistliche und Ordensleute (Art. 33). Wenngleich hier staatlichen Forderungen Rechnung getragen worden ist, lassen sich diese

Bestimmungen nicht als nationalsozialistisches Gedankengut kennzeichnen; denn die Kirche fordert von sich aus, daß die Seelsorge nicht mit Parteipolitik verquickt wird, und macht die Annahme eines Abgeordnetenmandates abhängig von der Erlaubnis des zuständigen Oberhirten und in den Ländern, für die ein päpstliches Verbot ergangen ist, von der Erlaubnis des Heiligen Stuhles (c. 139 § 4 CIC).

1. Beschränkungen des kirchlichen Vereinswesens.

In Art. 32 RK wird unterschieden zwischen Vereinen, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen, und solchen Vereinen, die auch andere, darunter auch soziale oder berufsständische Aufgaben haben. Erstere werden ohne Vorbehalt staatlich geschützt, und letztere nur dann, wenn sie die Gewähr dafür bieten, ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei zu entfalten. Für die Kirche besteht kein Grund, von dieser Abmachung abzugehen. Anders liegt die Sache aber im staatlichen Bereich. Gegenüber den weitgreifenden Vereinsverboten in nationalsozialistischer Zeit verbürgt das GG eine fast schrankenlose Vereinsfreiheit (Art. 9), die es dem Staat nicht mehr erlaubt, den kirchlichen Vereinen besondere Beschränkungen aufzuerlegen. Man darf daher einen stillschweigenden staatlichen Verzicht auf die im RK festgelegten Beschränkungen des kirchlichen Vereinswesens annehmen.

2. Das Verbot parteipolitischer Betätigung.

In Art. 33 RK hat sich der Hl. Stuhl verpflichtet, Bestimmungen zu erlassen, die für die Geistlichen und die Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschließen. Wegen des bald nach Abschluß des RK ergangenen Parteiverbotes verlor diese Bestimmung ihren Sinn, so daß es nicht zum Erlaß der kirchlichen Anordnungen kam. Nach der Wiederherstellung des Mehrparteiensystems stellte sich eine verschiedene Praxis ein, z. B. wurde Art. 32 bei den Wahlen zum Bundestag eingehalten, nicht dagegen bei den Wahlen zum Bayerischen Landtag. Was die vom Hl. Stuhl vertraglich eingegangene Pflicht angeht, ist zu beachten, daß diese in doppelter Hinsicht vinkuliert ist. Sie wurde eingegangen einerseits unter dem ausdrücklichen Hinweis auf die damaligen besonderen Verhältnisse und die im RK für die Rechte und Freiheiten der Kirche erlangten Sicherungen, und andererseits wurde das Reich im Schlußprotokoll verpflichtet, eine gleiche Regelung für die nichtkatholischen Konfessionen zu veranlassen. Mit Rücksicht auf die Veränderung der politischen Verhältnisse und das Fehlen einer paritätischen Regelung ist der Heilige Stuhl zur Zeit nicht verpflichtet, die in Aussicht genommenen Bestimmungen zu erlassen. Es bleibt also festzustellen, daß Art. 32 bisher noch nicht aktualisiert worden ist. Die Bereitschaft des Hl. Stuhles, das gegebene Versprechen einzulösen, ist meines Wissens nach wie vor gegeben und für die Geistlichen in Mitteldeutschland sogar von einiger Bedeutung.

VI. Durchsetzbarkeit des RK gegenüber den Ländern.

Die vertragliche Fortgeltung des RK macht jede einseitige Änderung des Vertragsinhaltes rechtlich unmöglich. Das RK hat selbst den Vorrang vor sog. Verfassungsrecht. Als innerstaatliches Bundesrecht geht das RK dem Landesrecht vor. Ein Landesgesetz, das dem RK widerspricht, kann daher, solange das RK fortgilt, nicht rechtswirksam zustande kommen. Wenn zu befürchten ist, daß ein Land dem RK zuwiderhandelt, ist die Bundesregierung verpflichtet, auf der Einhaltung des Bundesrechtes zu bestehen. Dies ist bei den Verfassungsberatungen in Baden-Württemberg geschehen; die strittige Frage kam jedoch nicht zum Austrag. Die damals vielfach vertretene Meinung, das Bundesverfassungsgericht sei dazu berufen, über die Frage der Geltung der im RK vereinbarten Schulartikel zu befinden, ist nicht haltbar. So wenig wie ein kirchliches Gericht über die Verbindlichkeit einer konkordatären Vereinbarung entscheiden kann, ist dies einem staatlichen Gericht möglich. Theoretisch käme allein ein unparteiisches und von beiden Vertragspartnern anerkanntes Gericht in Frage; der Hl. Stuhl wird jedoch weder ein Gericht anrufen noch sich einem Gericht unterwerfen. Prima Sedes a nemine iudicatur! Im Verhältnis zwischen Bund und Ländern wird sich aber, wenn die Bundesregierung mit ihren Vorstellungen bei einer Landesregierung nicht durchgedrungen ist, die Anrufung des Bundesverfassungsgerichtes als praktisch notwendig erweisen. Der Entscheid des Gerichtes hätte zwar im Verhältnis zum Heiligen Stuhl keine rechtliche Bedeutung, könnte aber ernste politische Schwierigkeiten zur Folge haben.

Nachdem der Hl. Stuhl trotz der vielfachen staatlichen Verletzungen des RK unentwegt an dem Vertrag festgehalten hat, müßte die Deutsche Bundesrepublik ein hohes Interesse daran haben, ihre Vertragstreue zu zeigen, dies umsomehr, als das RK wohl der einzige völkerrechtliche Vertrag ist, der mit der Anerkennung der deutschen kirchlichen Organisationen nach wie vor eine Anerkennung der politischen Einheit Deutschlands ist. Wenn man bedenkt, daß die im RK gewährleisteten Grenzen der deutschen Bistümer und Kirchenprovinzen vom Hl. Stuhl weiter anerkannt werden und daß die Sehnsucht vieler gläubiger Herzen in dem Weiterbestehen der kirchlichen Organisation ein Pfand für die Rückkehr in die verlorene Heimat sieht, wird man nicht fehlgehen, in dem RK einen bedeutsamen Faktor für die Wiedererringung der deutschen Einheit zu sehen.

Entgötterung der Welt

Von Gottlieb Söhngen, München

Den Dingen der Welt gegenüber kann sich der Mensch in verschiedener Weise verhalten. Eine Weise menschlichen Verhaltens in der Welt ist das wissenschaftliche Verhalten. Ein wissenschaftliches oder theoretisches Verhalten liegt zum Beispiel vor, wenn sich jemand im Blick auf den Sternenhimmel so verhält, wie es Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton taten; diese Männer betrachteten die Himmelskörper als Gegenstände wissenschaftlicher Forschung. Ein solches Verhalten erscheint uns heute als selbstverständlich. Aber es war nicht immer selbstverständlich, daß Menschen sich so verhalten könnten. Es ist einmal selbstverständlich geworden, und zwar durch eine Revolution der menschlichen Denkart. Ich greife mit dem Letztgesagten einen berühmten Ausdruck Kants auf. Es war in der Tat „eine kopernikanische Revolution der Denkart", lange bevor Kopernikus unsern Anblick des Himmels revolutionierte, als bereits unter den alten Griechen ein Philosoph mit Namen Anaxagoras die Meinung äußerte: die Sonne sei ein in Glut befindlicher Metallklumpen und größer als die Peloponnes; Sonne, Mond und Sterne seien glühende Steinmassen, die vom Umschwung des Äthers herumgetrieben würden. Das war die Entdeckung einer unerhört neuen Möglichkeit, die im Menschen verborgen war. Der Himmel und die Himmelskörper konnten also von uns Menschen auch so betrachtet werden, sagen wir es in aller Schärfe: so rein sachlich, damit aber auch so gottlos oder genauer so götterlos, so entgöttert. Denn was sich damals philosophisch ereignete, wurde religiös, vom Mythos her, als Entgötterung der Himmelswelt empfunden. Und es war wirklich, mit Schillers bekannter Klage „Die Götter Griechenlands" gesprochen, schon damals die „entgötterte Natur". Die Entgötterung der Welt nahm ihren Anfang bei den jonischen Naturphilosophen und setzte ihren Siegeszug fort bis in unsere Zeit der Kernphysik und einer kalifornischen Sternwarte. Es steht uns Heutigen schlecht an, uns darüber zu verwundern, daß ein Denker wie jener Anaxagoras von Zeitgenossen auf Gottlosigkeit angeklagt wurde. Auch wir sollten heute noch verstehen, welcher prometheische Himmelsraub damals von Philosophen verübt wurde. Raubten diese doch den Himmelslichtern ihre Religion. Ja, ich habe mich nicht versprochen: ich habe von der Religion der Himmelslichter gesprochen. Wir sind freilich gewöhnt, den Begriff Religion von einem Verhalten der Menschen zu gebrauchen. Das ist aber nicht mehr die ursprüngliche Bedeutungsfülle von *religio,* nach der auch die Dinge ihre religio haben, ihre Unweltlichkeit, Heiligkeit, Göttlichkeit, Verehrungswürdigkeit. In diesem dinglichen Sinne können für uns ein Baum, ein Quell, ein Ort *religio* besitzen. Und diese *religio* vermag ihnen auch genommen zu werden, wenn ein Stärkerer, ein stärkerer Gott und seine Boten über ihn kommen, indem dann zum Beispiel der heilige Baum gefällt und so seiner höheren Mächtigkeit entzaubert wird, wie dies bei Geismar der Donareiche von der Hand des Bonifatius geschah.

Alle Wissenschaft betreibt seit den Tagen der griechischen Philosophen die Entgötterung der Welt, ihre Entmythologisierung, ihre — mit Max Weber gesprochen — Entzauberung, ihre Versachlichung und Verweltlichung. Philosophie und Wissenschaften bedeuten notwendig immer auch ein Sichselbstbewußtwerden der Welt in ihrer Weltlichkeit und des Menschen in seiner Menschlichkeit.

Den ganzen Unterschied zwischen sachlich-wissenschaftlicher und mythisch-religiöser Sehweise spüren wir, wenn wir jener Aussage des Philosophen Anaxagoras das Sonnenlied des Dichters Sophokles in seiner „Antigone" gegenüberstellen.

Strahl des *Helios,* schönstes Licht,
nie zuvor erschienst du der siebentorigen Thebe
heller als da du nun aufgehst,
leuchtendes Auge des goldenen Tages,
wandelnd über Dirkes wogende Wellen!

Hier haben Licht und Sonne noch ihre *religio,* ihr heilig-göttliches Geheimnis, das nicht von di e s e r Welt ist, ihre Weihe. Oder hören wir aus viel späterer und viel andersgearteter Zeit Goethes sogenannte Weltfrömmigkeit in der Strophe des „Faust II":

Nacht ist schon hereingesunken,
Schließt sich *heilig* Stern an Stern,
Große Lichter, kleine Funken
Glitzern nah und glänzen fern,
Glitzern hier im See sich spiegelnd,
Glänzen droben klarer Nacht;
Tiefsten Ruhens Glück besiegelnd
Herrscht des Mondes volle Pracht.

Und wie läßt Shakespeare den Othello am Todesbett seiner Desdemona seinen Monolog beginnen:

Die Sache will's, die Sache will's, mein Herz!
Laßt sie mich euch nicht nennen, *keusche* Sterne!

Immer wieder ist auch in der Neuzeit den verlorenen Göttern und der entschwundenen Göttlichkeit der Welt nachgetrauert worden. Ich nannte bereits von Schiller „Die Götter Griechenlands".

Kaum bekannt, aber gewaltig groß tönt uns diese Klage entgegen bei Théodore de Banville (1823—91) in seinem Gedicht „L'exil des dieux" — „Die verbannten Götter" mit den Alexandrinern (in eigener Übertragung; der französische Text in der zweisprachigen Auswahl französischer Gedichte von Wilhelm Hausenstein „Das trunkene Schiff", Verlag Karl Alber, München, 1950, S. 103):

O Göttermörder Mensch! Bist du des Frevels satt?
Der tiefe Forst, der Berg, des Himmels helle Stadt
Sind leer, und leer die Flut; so ist's dein Herrscherwille!
Nun suche, wer dein Leid und deine Klage stille!

Es schweigen Tal und Busch, die Höhle nicht mehr hallt,
Die Wasser lautlos sind und nicht mehr rauscht der Wald;
Das Meer ist stumm, und stumm die Erde, stumm die Quelle,
Daraus, o Dichter, froh du schöpftest reine Welle.
Im blauen Himmelsraum, dem leeren, nichts dich kennt;
Kein Gott mehr ist das Licht, das droben feurig brennt!
Es sieht dich nicht. Auch kennt dich nicht, was zitternd leuchtet,
Was atmend lebt und bebt und was befruchtend feuchtet.
Und niemand weiß, woher du schweifend kamst der Fahrt,
Noch sagen kann: „Er ist's. Nicht fremd ist mir die Art."
Ein riesig Schreckgespenst ist der Natur Betragen.
Ihr fühlend Herz, zerknickt, hat aufgehört zu schlagen.
Verschlossen ist ihr Mund, die Sternenaugen blind.
Du singst nicht Lieder aus, die unvollendet sind.
Und der, so nach dir kommt, gedenkt nicht alter Zeiten,
Und, nicht vom Leid verklärt, wird er die Kunst bereiten!
Ach, wenn sich hob dein Mut zu Kampf und zu Gesang,
Dann kamen wir herbei mit leiser Stimme Klang!
Des Raunens süßer Hauch, der Götterlocken Wehen
Empfandest du verzückt an deiner Wange gehen.
Jetzt schmecke, wie auf dich die Langeweile fällt,
Du nackt dem Schreckensblick des Einen bloßgestellt,
Der abertausend sieht von Welten und von Sternen
Entstehn, vergehn ohn' End' in schleierlosen Fernen.
Vor seinem Auge ist das Staubkorn gleichgestellt
Den Tropfen nächt'gen Lichts, — den Sonnen deiner Welt.

Entgötterung der Welt hat sich aber nicht nur bei dem bewunderungswürdigen Volk der Griechen und durch seine Philosophen ereignet, sondern auch beim auserwählten Volk Israel und durch seine Propheten. Es gibt, so befremdlich das zunächst klingen mag, eine religiöse Entgöttlichung der Welt. Oder wir sprechen genauer von einer prophetischen Entgöttlichung der Welt. Wie bei den griechischen Philosophen, so finden wir auch bei Israels Propheten eine — und hier was für eine leidenschaftliche — Entmythologisierung, Entmächtigung, Entzauberung der Welt und des Menschen, und zwar dadurch, daß die Königsherrschaft des einen wahren und lebendigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, geltend gemacht wird. Diese prophetische Entgöttlichung und Entgötterung der Welt hat also keinen wissenschaftlichen, philosophischen, sondern einen ursprünglich religiösen Sinn. In ihrem Ethos ist die prophetische Entgöttlichung und Entgötterung der Welt so himmelweit von der philosophischen entfernt und geschieden wie eben ein Prophet von einem Philosophen. Hier bewahrheitet sich im großen Ausmaß das Sprichwort: Wenn zwei dasselbe tun, so ist es doch nicht dasselbe. Wenn Philosoph und Prophet dasselbe tun, nämlich die Entgötterung der Welt betreiben, so tun sie doch nicht dasselbe; sie tun etwas Ähnliches und doch auch wieder Grundverschiedenes. Die prophetische Entgötterung der Welt schafft Raum für das, was wir mit Recht prophetische Religion oder Kreaturfrömmigkeit nennen, um diese von der antiken und aller antikischen, antikisch-klassischen und antikisch-romantischen Welt- und Naturfrömmigkeit gründlich abzuheben. Die Welt ist

in den Augen der Propheten kein „sichtbarer Gott", wie selbst der alte Platon zu sagen sich noch erlaubt; sie ist weder Gott noch so etwas wie ein bildgewordener Gott, sie ist nicht göttlich noch voll Göttern, sie ist keine Bilderwelt göttlicher Mächte und Kräfte. Auch kennen Propheten und Apostel mitnichten einen „göttlichen Menschen", den „theios anthropos" der antiken Wanderphilosophen, noch kennen sie eine Vergöttlichung des Menschen. Es gibt nur den einen bilderlosen und bilderstürmenden Gott und nur den einen Gottmenschen, der allein das wesenhafte Bild des unsichtbaren Gottes ist. Schöpfung, Kreatur ist entgötterte und entzauberte Welt, um nichts weniger als die Welt des neuzeitlichen Naturforschers. Dieser prophetische Sachverhalt mag uns katholischen Christen denn doch zur Mahnung dienen, uns zu überprüfen, ob wir mitunter nicht unbiblisch, unprophetisch und unapostolisch, und so unkritisch von heiligen Stätten, von heiligen Quellen und Wassern, von wundertätigen Bildern reden und uns tatsächlich in bedenklicher Nähe zur mythischen Denkweise bewegen. Die prophetische Entgötterung und Entgöttlichung der Welt besagt aber keineswegs die Verweltlichung der Welt und des Menschen. Und hierin geht die prophetisch-religiöse Entgöttlichung der Welt andere Wege als eine philosophisch-wissenschaftliche Entgöttlichung. Kosmos als Kreatur heißt Nein und Ja: Nein zu aller Selbstherrlichkeit der Welt und Ja zur Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung. Es war ein Prophet, und einer der größen Propheten, der den Anbetungsruf der Seraphim vernahm: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen. Himmel und Erde sind voll seiner Herrlichkeit." Die Welt als Schöpfung ist Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung. Aber dieses prophetische Ja zur Schöpfungsoffenbarung darf nicht ohne das prophetische Nein gegen irgendeine Göttlichkeit der Welt selbst gedeutet werden, wie allerdings dieses Nein auch nur auf dem Grund jenes Ja recht begriffen werden kann. Die Herrlichkeit Gottes, von der das Weltall erfüllt ist, ist nicht so etwa wie eine an der Welt haftende göttliche Qualität und derart letztlich doch so etwas wie eine *religio* der Weltdinge selbst; die Weltdinge haben für die prophetische Frömmigkeit keinerlei *religio*. Aber sie gehören zum unbeschränkten Herrschaftsbereich ihres Schöpfers und sind durchwaltet von der Herrlichkeit des Schöpfergottes, das heißt von einer Göttlichkeit und Herrlichkeit, die stets und rein in Gottes Hand und Macht bleibt, wenn sie auch das All erfüllt, erfüllt jedoch als Ereignis von Gott her und als Bezogenheit auf Gott hin und nicht als eine göttliche Eigenschaft der Weltwesen selbst. Kosmos als Kreatur steht so genau in der kritischen Mitte zwischen vergötterter und verweltlichter Welt. Verfällt die Welt durch das Sinnen und Beginnen des Menschen sich selbst, so wird sie Welt im Verfall, verfallen mit sich selbst und mit dem Menschen, weil verfallen mit ihrem Schöpfer und mit ihrem Sinn und Wesen als Schöpfung.

Ihren schönsten und großartigsten Ausdruck hat diese Kreaturfrömmigkeit in den Psalmen gefunden, so vor allem auch in dem Psalm 8:

> Wie herrlich gibst du, Herr, dich zu erkennen,
> schufst alles, deinen Namen uns zu nennen!
> Der Himmel ruft ihn aus mit hellem Schall,
> das Erdenrund erklingt im Widerhall.

Wenn ich den Blick zu deinen Sternen wende,
zu Sonn und Mond, den Werken deiner Hände —
Was ist der Mensch, daß du, Herr, sein gedenkst,
des Menschen Kind, daß du ihm Achtung schenkst!

Und doch hast du am höchsten ihn gestellet,
ganz nah ihn deiner Gottheit zugesellet,
Hast ihn gekrönt mit Hoheit und mit Pracht,
daß er beherrsche, was du hast gemacht.

Aus solcher Kreatur- und Psalterfrömmigkeit hat viel später im Hochmittelalter Franz von Assisi seinen Sonnengesang gestaltet.

Sei gelobt mein Herr, mit all deinen Kreaturen.
Sonderlich mit der hohen Frau, unserer Schwester, der Sonne,
Die den Tag macht und mit ihrem Licht uns leuchtet.
Wie schön in den Höhn und prächtig in mächtigem Glanze
Bedeutet sie, Herrlicher, dich!

Sei gelobt mein Herr, für Bruder Mond und die Sterne,
Die du am Himmel geformt in köstlich funkelnder Ferne.

Übersetzung von Joseph Bernhart, in: Der stumme Jubel, Verlag Anton Pustel, Salzburg, ²1947, S. 77.

Sonne, Mond und Sterne, Wind, Wasser, Feuer und endlich selbst der Tod sind unsere Brüder und Schwestern mit Mutter Erde zusammen, das heißt nun eben: sie gehören nicht wie die homerischen Götter und Halbgötter zum olympischen Familienkreis der Ewigen, sondern zur großen Weltsippe der Kreaturen. Zwischen dem Sonnenhymnus des Sophokles in der „Antigone“ und dem Nachtlied Goethes im „Faust“ einerseits und dem Sonnengesang des Armen von Assisi andererseits klafft der Unterschied zweier Welten und Weltanschauungen, dort bei Sophokles und Goethe eine Welt mit Qualitäten der Göttlichkeit und Heiligkeit, hier bei Franziskus eine Welt, die selbst nicht göttlich ist und keine religiösen Qualitäten aufweist, aber dennoch von Gottes Herrlichkeit erfüllt ist im steten Ereignis, im Walten und Erfüllen von Gott her. Göttlich ist allein der Gott; alles Geschöpf ist gerade als solches nicht Gott und auch nicht göttlich, sondern eben Kreatur und kreatürlich. Gott kann sein Geschöpf zur Teilnahme am innergöttlichen Leben berufen; aber solche Teilnahme kommt dem geistbegabten Geschöpf nicht von seiner Natur her und zu, sondern allein von der Gnade Gottes.

Zum Schluß sei trotz aller Unterscheidung nicht übersehen, worin sich griechische Philosophie und israelitisches Prophetentum begegnen: jene wurde mit ihrer Entgötterung und Versachlichung der Welt zur Wegbereiterin für den Siegeszug der prophetischen und christlichen Kreaturfrömmigkeit durch die antike Welt. Und solche Begegnung kann und soll auch heute wirksam bleiben: neue Naturwissenschaft und alter Schöpfungsglaube begegnen sich, wenn auch aus anderen Triebkräften, in einer entgötterten Welt.

Die Menschenlehre Augustins[1)]

Von Alois D e m p f , München

Die abendländische Christenheit hat unablässig ihre vier großen Kirchenväter gefeiert, Ambrosius und Hieronymus, Augustinus und Gregor, besonders in der bildenden Kunst, so lange es noch christlichen Humanismus gab, das heißt bis zur Säkularisation vor 150 Jahren. Oft sind sie ganz nahe an die vier Evangelisten herangerückt. Ihre sprechenden Symbole: der Löwe des Hieronymus, die Taube des inspirierenden Heiligen Geistes am Ohr Gregors und das flammende Herz Augustins sind mehr als Bilder aus der Legende, — sie treffen den Geist. In München stehen die überlebensgroßen Gestalten Pachers, und wie in St. Peter in Rom tragen die Vier auch in unserer Peterskirche den Stuhl Petri. In Diessen und „In der Wies" behaupten die vier Riesengestalten die Riesenräume.

Ambrosius ist der erste große Vermittler der großen ostkirchlichen Wissenschaft an das Abendland, der Erzieher des abendländischen Klerus. Gregor der Papst, wie Ambrosius ein großer Regent, der eigentliche Begründer des Kirchenstaates, ist neben Benedikt der Erzieher des abendländischen Mönchtums für ein halbes Jahrtausend durch seine magna „Moralia in Job", das Lehrbuch der Askese, das erst durch Bernhards Mystik überhöht wurde. Hieronymus ist der bedeutendste Gelehrte unter ihnen, der schließlich selber im Osten nach Orgines und Eusebius die Bibelwissenschaft, die Kirchengeschichte und christliche Literaturgeschichte latinisierte. Wenn er für sich selber dargestellt wird, wie er in der Klause schreibt und der Löwe schläft, ist der Patron des christlichen Humanismus gemeint.

Augustin ist der Größte unter ihnen. Er mußte neben Ambrosius und Hieronymus die westchristliche Wissenschaft so gut wie völlig neu aufbauen. Denn bei uns gab es bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts nur einzelne Lehrer und Traktate, nicht mächtige Schulen wie in Alexandrien, Antiochien und Kappadokien. Der Weg, den er zurückzulegen hatte, bis er der große Kirchenlehrer wurde, war so weit, so wechselvoll, daß sein Bericht hierüber auf dem Höhepunkt seines Lebens, die Confessiones, viel mehr wurde als eine Selbstbiographie, die erste, die uns das innere Leben eines Menschen Zug um Zug bietet nach Sokrates, qui Platonem, summum poetam praeconem suae virtutis invenit. Die Geschichte des eigenen Innenlebens war zugleich die Geschichte des westchristlichen Geistes im entscheidenden Aufbaustadium, ja sie wurde erweitert in der Civitas Dei zur Geistesgeschichte der Menschheit.

[1)] Vortrag anläßlich der Augustinusfeier des Grabmanninstitutes am 16. 1. 1955 in München.

Das geht uns höchst persönlich an. Die drei Elemente seiner Bildung, das römische Reich, der griechische Geist und der christliche Glaube, sind die Grundfesten des Abendlandes. In den schweren Jahrzehnten unserer Generation ist es innerlich und äußerlich bedroht, und so muß die Begründung seiner inneren Einheit immer neu durchdacht werden. Das ist mehr als Reichsgeschichte, Geistesgeschichte und Kirchengeschichte. Das ist ein gemeinmenschliches und überzeitliches Anliegen, die erste Prägung der vollen Humanität nachzuvollziehen. Augustin hat viel deutlicher als die anderen großen Kirchenlehrer ihr Wort gefunden, er, der größte Meister des Wortes unter ihnen.

Sein Weg zu sich selbst war so schwer, daß er zweimal, auf der Höhe und am Ende seines Lebens, vor Gott, vor sich selber, vor der Gegenwart und der Zukunft Rechenschaft darüber ablegen und die Stufen seiner Entwicklung aufzeigen mußte.

Augustin, der Sohn des römischen Offiziers, der in Numidien, in Tagaste, angesiedelt war, war ein leidenschaftlicher, aber kritischer Liebhaber der Größe Roms. Das Reich war wie heute von innen und außen bedroht. Sein Vater, seine Mutter und sein eigener Ehrgeiz strebten nach der ihm erreichbaren höchsten Stellung in diesem Reich, der des Rhetors, des amtlichen Sprechers der Städte und des Deuters Vergils, des Künders des „Imperium sine fine". Augustin ist mit 30 Jahren Rhetor der damaligen zweiten Hauptstadt Mailand geworden, aber da war ihm schon der Reichsmythos und der Mythos als solcher zur Frage geworden. Es gab eine Philosophie des Mythos, die nicht von Vergil, der ihn ja nicht durchschaute, stammte, die manichäische Philosophie. Augustin hat ihr 9 Jahre angehangen. Aber der kritische Kopf ist nicht in die Meistergeheimnisse dieser Freimaurerei eingeweiht worden, die den Mythos nur als symbolisches Ausdrucksmittel für die Philosophie der Notwendigkeit verstand. Seine Lösung aus ihr war der Aufstand des jungen Idealisten gegen den Fatalismus, gegen die astronomische und astrologische Determination. Wir brauchen uns heute nicht zu wundern, daß ein so hoher Geist so lange im Bann dieser Weltanschauung blieb. Sie ist unserem historischen und metaphysischen Materialismus verblüffend ähnlich, man braucht nur statt der Pneumata-Atome die Elektronen und kosmischen Strahlen einzusetzen, um die Ordnung der Atome zum Leben und schließlich zum Geist vermeintlich zu erklären.

Hören wir Augustin selbst: Er stellte sich damals „Gott als ein groß gewaltig Ding vor, überall gedehnt in unermeßlich weite Räume, das ganze Weltall durchdringend und draußen noch ergossen ins unendlich Grenzenlose. Und wie der Leib der Luft, der über dieser Erde liegt, dem Sonnenlicht nicht widerstehen kann, daß es ihn durchdringe und doch nicht zerbreche, sondern ganz ihn fülle, so glaubt er, daß für Gott der Leib des Himmels und der Luft, des Meeres und auch der Erde offenstehe, daß er in allen Teilen, den großen wie den kleinen, sie durchdringe und mit seiner Gegenwart sie erfülle und so von drinnen und draußen mit geheimer Verteilung alles ordne, was er geschaffen hat".

Es gab außer dem Reichsmythos Vergils und jener Zurückführung der 280 Götter Roms auf Naturkräfte durch Terentius Varro die allein in die Breite wirkende Mythologie des Theaters, die durch die Zersetzung der Sitte das Reich gefährdete; das Glück, das dort gesucht wurde, war nicht das wahre,

das jene andere, die griechische Philosophie verkündete, das der Menschennatur allein gemäße Glück des theoretischen Lebens. Augustin hat uns die tiefe Erschütterung geschildert, als er in Rom die von Aristoteles über Poseidonios zu Cicero gelangte Antrittsrede zum Leben im Geiste las. Aber damals wußte er noch nicht, was der Geist ist; er hatte von seiner christlichen Mutter gehört, daß Gott Geist ist, wußte aber nicht, was Geistsein bedeutet, für Gott und den Menschen. Deum et animam scire cupio, das Wissen von Gott und der Seele wurde so sein innerstes Herzensanliegen. Auch die damaligen Platoniker, die zur Skepsis abgesunkenen Akademiker, wußten es nicht. Und erst die Begegnung mit der Plotin-Übersetzung des Marius Victorinus brachte die Hilfe. Im 8. Buch der Confessiones gibt Augustin in nachzitterndem Bezug auf die ganz ähnliche eigene Lebensentscheidung den Bericht vom feierlichen öffentlichen Bekenntnis des berühmten Rhetors von Rom zur sichtbaren Kirche, nachdem Victorinus als Verteidiger der Trinität gegen die Arianer längst der unsichtbaren angehört hatte. Augustin kannte nicht wie Hieronymus persönlich den 363 verstorbenen zweiten großen Vermittler der griechischen Philosophie an die Römer nach Cicero und den anderen Schöpfer der lateinischen Philosophensprache, aber sicher kannte er nicht nur Victorins Plotin-Übersetzung, sondern auch dessen eigene höchst bedeutsame Metaphysik der Begründung der Konsubstantialität und gleichen Majestät der drei göttlichen Personen statt ihrer arianischen Unterordnung. Damit war der neuplatonische Idealismus schon kritischer Realismus geworden durch die strenge Scheidung von Gott, Mensch und Welt.

Das vergessen manche Augustin-Forscher und alle jene Augustinisten, die halben Schüler des Meisters, die nur ein Theologem aus der umfassenden Lehre herausgreifen, die unsichtbare Kirche ohne die sichtbare, die Gnade ohne Freiheit, die Prädestination ohne die Vorsehung, die Erbsünde ohne die ursprüngliche und endgültige Verklärung, den geistlichen ohne den geistigen Menschen. Sie sind so überwältigt durch das Hochziel der Entwicklung des Meisters, seine positive, spekulative und mystische Theologie, daß sie die unvermeidliche zweite Stufe seines Lehrgangs, den Philosophen Augustin, überspringen möchten. Sie vergessen weiter die echte Humilitas ihres Meisters, der nach seiner Taufe noch lange nicht als Kirchenlehrer auftrat, sondern zuerst jene Taufe der griechischen Philosophie vollendete, in der ihm Victorin vorangegangen. Die römische Theologia mythologica et politica, die heidnische Staatsreligion, mußte fallen und die römische Politik erhöht werden durch die christlichen Fürsten. Aber die natürliche Religion mußte bleiben, freilich ohne ihre Übersteigerung zum Selbsterlösungswahn, wie das Gewissen auch in der Offenbarung bestehen bleibt.

Es kommt darauf an, zu wissen, was es heißt, Gott ist Geist, und die Seele des Menschen ist ein für das ewige Leben bestimmter Geist. Dafür mußten entscheidende Umbildungen des Platonismus vorgenommen werden, die Augustin für immer zu danken sind. Die Unkörperlichkeit Gottes brauchte gegenüber den Neuplatonikern nicht wie gegen die Manichäer betont zu werden, aber seine Incommutabilitas, seine Unveränderlichkeit, mit der die Emanation, seine Selbstentfremdung in die Welt, fällt, und das persönliche Geistsein gesichert ist. Schon Victorin hatte aus der menschlichen Selbstbewußtseinslehre die Konsubstantialität der göttlichen Personen als Prinzipien des Sein-könnens, ja Können-seins, des Leben-seins und Geist-seins erschlossen, die Analogia

entis, analogia vitae und analogia spiritus des unendlichen und endlichen Geistes. Damit erst wurden endgültig die platonischen Ideen aus Urgründen der Seinsheit, Wahrheit und Gutheit zu schöpferischen Gedanken Gottes und damit erst wurde die Unzerstörbarkeit unserer Geistseele zum klar erkannten Ebenbild Gottes. Es galt, der platonischen ewigen Seele und ihrer Schau ewiger Ideen in der Präexistenz die beginnende und um ihre ewige Seligkeit ringende persönliche Geistseele entgegenzustellen. Das ging nur durch eine noch über Victorin hinausgehende Theorie des menschlichen Selbstbewußtseins, wonach auch der Menschengeist Konsubstantialität der Vermögen des Sein-könnens, Erkennens und Liebens ist. Erst Augustin hat endgültig die Liebe unter die wesentlichen Grundkräfte des Geistes aufgenommen und darum Gott als Geist-sein, Liebe-sein und Selig-sein bestimmt.

Nun aber ist Gott so unendlich erhaben über das menschliche Geistesleben, daß zugleich Größe und Elend des Menschen aufleuchten. Als Manichäer hatte Augustin am schwersten unter der notwendig ablaufenden Materialität und damit Korruptibilität des Menschen gelitten. Nun sah er die Herrlichkeit des beginnenden und ringenden Menschengeistes, der zu ewiger Seligkeit bestimmt ist wie sein Urbild, der Schöpfer. Nun sah er aber auch den ewigen Kampf zwischen Geist und Fleisch, und das wurde zum zentralen Problem der Menschenlehre, der Rechtfertigung des Menschen und der Rechtfertigung Gottes. Augustin konnte seine neue christliche Metaphysik erst nach seiner Taufe verkünden, als er in schwersten inneren Kämpfen die dritte Stufe seiner Entwicklung erstiegen hatte, seine größte Entdeckung, die der vollen menschlichen Persönlichkeit, erstritten hatte. Es genügt noch nicht, Gott und die Seele als Geist zu erkennen, ein geistiger Mensch zu werden, wenn immer weiter der Kampf zwischen Geist und Fleisch durchgekämpft werden muß. Der Bios theoreticos, das Hochziel des Griechentums, genügt nicht, wenn er nicht ergänzt wird zur vita contemplativa, der liebenden Betrachtung des seligen Gottes. Die Selbsterlösung ist ein Wahn, weil der Mensch das andere Gesetz in seinen Gliedern hat, weil er ein magnum miraculum ist als mixtura animae et carnis, eine unglaublichere mixtura als die der Person Christi mit Gott- und Menschennatur. Und doch ist er eine magna res, ein magnum bonum; der geistige Mensch muß weiter diesen inneren Zwiespalt bewältigen, auch wenn er schon in den Frieden der Erlösung durch die Gnade gefunden hat. Seine Freiheit und der Ernst seiner Entscheidung bleibt, auch wenn er letztlich auf die Gnade angewiesen ist.

Es gibt ein mächtiges Zeugnis für die unvermeidliche Notwendigkeit der geistigen Bildung, in der zugleich die Bildung des Abendlandes grundgelegt ist, den Plan Augustins, mit seinen Freunden und Schülern eine christliche Akademie in Cassiciacum zu gründen. Sie scheiterte in seiner Zeit zutiefst an zwei Gründen, weil der große Lehrer kein Schulmann, kein Scholastiker war, der intuitive Genius kein formelles System bieten konnte, worüber gleich noch mehrmals zu klagen sein wird. Sie scheiterte auch deswegen, weil es noch keine Schulen der westlichen Christenheit gab, denn schließlich müssen die Schüler ja Lehrer werden. Aber zwei unverlierbare Folgen dieses Plans sind geblieben, die Vorverlegung des Philosophiestudiums vor die Theologie, obwohl Philosophie erst nach dem Abschluß des Fachstudiums praktisch möglich ist, und geblieben ist die Umwandlung der Akademie in die Vita communis clericorum, aus der die Regel der Augustiner-Chorherren erwachsen ist.

Die Einsicht in die Unzulänglichkeit der Vita theoretica, gar als Gnosis und Selbsterlösung, ist wesentlich für die Bekehrung Augustins. Die Erhöhung des geistigen zum geistlichen Menschen ist freilich erst später in ihrer vollen Notwendigkeit im Kampf mit den Pelagianern und in der umfassenden Geschichtstheologie der Civitas Dei durchdacht worden. Nachdem schon die platonische Metaphysik zur persönlichen Gotteslehre und Geistlehre umgebildet war, mußte auch noch die ostkirchliche Ethik der Christenheit selbst durch Augustin vertieft werden. Nach der Befreiung von der staatlichen Verfolgung schien das Christentum zu leicht geworden zu sein, und das Mönchtum antwortete mit einer strengeren Askeseforderung. Wie jede Einseitigkeit brachte auch diese die Gefahr mit sich, das Christentum in Ethik aufzulösen, wie es immer versucht wurde und versucht wird, zuletzt noch und bis heute wirksam durch Kant. Geistige Führer des Mönchstums, vor allem die Antiochener Diodor und Theodor und in ihrem Gefolge Pelagius und Julian von Eklanum im Westen, haben das Wesen des Christentums allein in die sittliche Freiheit und die Ethik der Bergpredigt verlegt. Augustin sah tiefer das magnum miraculum hominis, die mixtura animae et carnis, das grande profundum des menschlichen Herzens, Größe und Elend des Menschen zugleich. Nur Gott ist noch größer als die menschliche Natur, aber das ganze Menschengeschlecht ist ein grandis aegrotus, ein einziger großer Kranker. So mußte Augustin die bloß philosophische Ethik als höchstes Ziel des Griechentums und des Pelagianismus wesentlich umbilden wie die griechische Metaphysik. Viel zu schwer hatte er selber zuerst die Philosophie der Freiheit gegen die Manichäer erstritten und den Frieden der Gnade errungen, so paradox dies klingt, als daß er nun der Freiheit des Willens allein vertraut hätte.

Zum großen Plan der Darstellung seiner neuen Philosophie nach der Taufe, den er in De ordine als ratio studiorum entfaltete, gehört jener glanzvolle Traktat „De libero arbitrio", zusammen mit dem von der Unsterblichkeit und dem von der Größe der Seele, den er selber als Meister der Gnadenlehre kritisch in den Retractationes durchleuchtet, aber im wesentlichen bestehen läßt. Er bringt die große Entdeckung der vollen Persönlichkeit, gerade indem er das zentrale Problem des Menschen, die Verbindung von Geist und Fleisch zu bewältigen vermag. Als Augustin den Plan faßte, mit sieben Traktaten die sieben freien Künste darzustellen und damit die Grundlage der lateinischen Bildung zu legen, täuschte sich der große Psychologe über sich selbst. Der im tiefsten aufgewühlte Gemütsmensch konnte nicht eine Enzyklopädie schaffen. Sehr charakteristisch ist nur ein einziger dieser Traktate, der über die Musik, ausgeführt worden. Einen Augenblick lang muß man doch klagen, daß Augustin nicht auch dieses Erbe der Antike in Form gebracht hat, daß man sich bis zu den Anfängen der Universität mit den kümmerlichen Traktaten eines obskuren Skribenten begnügen mußte. Wie sehr viel rascher wäre das abendländische Bildungswesen in Gang gekommen! Tatsächlich ist ja auch die Musik als erste der sieben freien Wissenschaften wieder erwacht. Statt der Schultraktate entstand aber als der solenne Abschluß dieses zweiten philosophischen Stadiums das erste Hauptwerk Augustins.

Diese Philosophie der Freiheit ist noch das am ehesten geschlossene, am ehesten systematische Werk, in dem alle Motive seines Denkens harmonisch zusammenklingen über das Carmen universitatis. Gott ist der Herr der Welt und des Menschen und nach seinem ewigen Gesetz ist die Universitas etiam secun-

dum sinistram partem ordinatissima. Die Frage des Bösen findet nun die umfassende Lösung, eine anthropologische. Der Geistersturz und der Mensch als Geist- und Leibwesen mit seinem aufständischen Fleisch kann nur ethisch erklärt werden, so wie es Paulus als das Geheimnis des Christentums verkündet hatte. Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen und der Cursus ad mortem, die Spaltung von Geist und Fleisch. Gott ist der Herr der Welt, aber auch der Mensch ist zur Herrschaft im höchsten Sinn berufen, herrschmächtig zu sein über seinen Leib; er hatte das posse non peccare, die höchste Freiheit nach Gott. So wie Gott die Welt und die freien Geister zum Ziel der Weltordnung, zum Zusammenklang aller Dinge in die Seligkeit führt, konnte auch der Mensch in seiner ursprünglichen Freiheit seine Welt, den eigenen Leib aus der potentiellen in die aktuelle Unsterblichkeit führen, in die ewige Seligkeit mit dem Geist. Seine eigene freie Entscheidung in superbia als Aufstand gegen den Weltherrscher hat ihn der Herrschaft über den eigenen Leib beraubt, und der ererbte Leib der sündigen Stammeltern ist die reelle Erbsünde. So ist er jetzt im Status des non posse non peccare, aus dem er sich nicht selber befreien kann, weil die Herrschermacht über seine Welt, den Leib verloren ist. Auch die Erlösung und Taufe befreien ihn in diesem zeitlichen Leben noch nicht zum non posse peccare. Das bringt erst die Auferstehung zur reinen Gottesliebe, zugleich mit der Auferstehung und Verklärung des Fleisches im Jenseits.

Gott als seliger Geist und der Mensch als ringender Geist, seine Freiheit in der Erkenntnis des ewigen Gesetzes und seine Berufung zur Herrschaft über den Leib mit der Freiheitsentscheidung, die Erbsünde des aufständischen Fleisches und die ursprüngliche Möglichkeit der Verklärung des Leibes und die endgültige Auferstehung des Fleisches, das sind die wie Kettenringe ineinander geschmiedeten Thesen dieser Ethik, die zugleich Anthropodizee und Theodizee ist, Rechtfertigung der Idee des Menschen angesichts von Sünde und Tod und Rechtfertigung der Gottesidee aus einem Weltplan von unermeßlicher Größe, trotz der sinistra pars universitatis. Er umfaßt Himmel und Hölle, die Geister, die die Freiheitsprobe bestanden und nicht bestanden haben, den irdischen Geist mit dem Leib nach der verlorenen Freiheit im Ringen um die Entscheidung zwischen Geist und Fleisch und mit der Hoffnung ewigen seligen Lebens für den totus homo in der Verklärung. Diese Ethik als Abschluß des philosophischen Lebensstadiums ist eine Ethik der Persönlichkeit, der ganzen Persönlichkeit mit Geist und Fleisch und ihrer Geschichte, der Geschichte jedes einzelnen und damit auch der Geschichte aller Menschen mit ihrer Bestimmung zur freien Entscheidung und ihrer Scheidung in Gute und Böse. Die ursprüngliche Herrlichkeit mußte mit der möglichen falschen Freiheitsentscheidung verloren gehen, sie kann jetzt nicht mehr aus eigener Kraft der vollen Selbstbeherrschung wieder hergestellt werden. Die Gnade und Erlösung durch den Gottmenschen ist die einzige Rechtfertigung der Wirklichkeit des Menschen und des ewigen Gesetzgebers und Richters. Anselm wird das in Cur Deus homo weiter beschreiben.

Die Lehre vom Sündenfall Adams unter Verführung durch den gefallenen Geist, von der Scheidung der guten und bösen Geister, von der Notwendigkeit der Gnade und Erlösung durch den Gottmenschen und von der Ergänzung der himmlischen Bürgerschaft zu ihrer ursprünglichen Vollzahl durch die verklärten Menschen beschließt schon als rationale Theologie die Metaphysik und

Ethik der Freiheit. Wie Platon sein Menschenbild durch den Mythos vom Wagenfahrer Mensch mit den beiden Rossen des Mutes und der Begierlichkeit im Phaidros abgeschlossen hat, so Augustin durch die hier noch philosophische Vision der Berufung der seligen Menschen in die Vollzahl der himmlischen Bürgerschaft. Der Artifex aeternus schafft in seiner Güte alle Geister zur Teilnahme an seiner Seligkeit in der dispositio universitatis. Auch wenn alle Engel abgefallen wären, würde sein Weltplan nicht vereitelt. Non enim vel bonitas eius quasi aliquo taedio vel omnipotentia difficultate deficeret, ad creandos alios, quos in eis sedibus collocaret, quas peccando alii deseruerint. Weder seine Güte würde gleichsam wegen der Enttäuschung noch seine Allmacht vor der Schwierigkeit versagen, andere Geister zu schaffen und sie auf den Thron jener zu setzen, aus denen die ersten durch die Sünde desertiert sind.

Erst 30 Jahre später wird Augustin dieses eindringlichste Spiel seiner Menschenlehre positiv theologisch im Enchiridion begründen können. Placuit itaque universitatis creatori atque moderatori Deo, ut, quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ... alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, ... quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis Dei. Ita superna Jerusalem, mater nostra, civitas Dei nulla civium suorum numerositate fraudabitur (Kap. 29, PL 40, 246).

Die geistvolle Lehre Kierkegaards von den drei Lebensstadien, dem ästhetisch-mythologischen, dem ethischen und religiösen ist kaum in Erinnerung an Augustins Lebensgang entworfen, aber dieser Lebensgang ist ihr glorreichstes Beispiel. Nach der Taufe und Bekehrung in Mailand 386/87, nach dem Scheitern des Akademieplans und der Enzyklopädie und seiner viel kühneren Erfüllung im ersten Hauptwerk, dem der Metaphysik und Ethik, ist Augustin über Rom, wo seine Mutter Monika starb, in die Heimat zurückgekehrt. Er verkaufte wie Antonius der Einsiedler alles und schenkte es den Armen und gründete im geschenkten Garten des Bischofssitzes von Hippo ein Monasterium mit den treu gebliebenen Freunden. 11 afrikanische Bischöfe sind noch zu seinen Lebzeiten aus ihm hervorgegangen, deren Nachfolger dereinst vor dem Islam seinen Leib nach Pavia flüchten werden. Er selber wurde 391 Priester und 394 Bischof von Hippo regius, des königlichen Marstalls, wie Erasmus übersetzt. 10 Jahre läßt er sich Zeit, um nach dem Philosophen ein Theologe zu werden. Nur ein Dutzend manichäischer Bischöfe mußte er jetzt schon bekämpfen, bevor die unablässigen Kämpfe mit den Donatisten und seit 411 mit den Pelagianern begannen. Am Abschluß dieser Übergangszeit stehen seine Confessionen. Der Philosoph der Persönlichkeit gibt Rechenschaft von seinem Bildungsgang. 10 Bücher, sagt er selbst, handeln von ihm, wobei freilich unvergängliche Entdeckungen des großen Psychologen wie die über die innere Zeit und über das Unbewußte, das grande profundum des Menschenherzens mit sehr viel mehr Affekten, als Haare auf dem Haupt sind, das inscrutabile et impenetrabile, nebenhergehen. Aber die drei letzten Bücher sind der glanzvolle Auftakt des 3. Stadiums mit der neuen rationalen Theologie, eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte durch eine Philosophie der Schöpfung. Das opus imperfectum de Genesi contra Manichaeos ist schon vorhergegangen, die 12 Bücher „De Genesi ad litteram" werden ihr als positive Theologie folgen, das Riesenwerk der Enarrationes in psalmos und der mächtige Johanneskommentar.

Ich habe nicht die Kompetenz, etwas über Augustin als positiven Theologen zu sagen, aber kulturhistorisch gesehen ist der Kirchenlehrer Augustin noch viel bedeutsamer als der Philosoph Augustin. Leider sagt auch Paul Simon in seinem eben erschienenen nachgelassenen Werk über Augustin, wohl dem schönsten des Jubiläumsjahres, obwohl er selbst Philosoph und Theologe war, fast nichts über den Theologen Augustin. Die Geschichte der Philosophie wird aus freilich für die eigentliche Philosophie nicht immer sehr rühmlichen Gründen mit erheblich viel größerem Zeitaufwand betrieben als die Geschichte der Theologie, die sich nicht so weit auf den Historismus einlassen kann, weil sie vielleicht sonst von der Dogmatik in die Dogmengeschichte abgleitet. Heute, wo auch der Philosoph wieder weiß, daß Heilswissen nach Kierkegaard unendliches Interesse fordert, also noch viel mehr als Bildungswissen, müßten auch wir ein stärkeres Interesse an Augustin dem positiven Theologen haben. Kein Zweifel, daß vier Fünftel seines Werks, die exegetischen und dogmatischen, die asketischen und kanonistischen, die homiletischen und apologetischen Schriften, eine unvergleichlich größere Wirksamkeit ausgeübt haben in den nachfolgenden Kämpfen um die christliche Lehre als seine Begründung der abendländischen Geisteskultur.

Aber zunächst soll noch ein Wort über Augustin als spekulativen Theologen gesagt sein, über den Begründer jener eigentümlichen Durchdringung von Theologie und Philosophie in der lateinischen Christenheit, die so schwer zu bestimmen ist, oft und gerade heute wieder so hart umstritten, die den inneren Zusammenhang, die Systematik der christlichen Lehre sucht, kurz die Summa, wie man später sagte. Hier ist es bei Augustin wieder genauso wie in der philosophischen Systematik. Der intuitive Genius ist kein Schulmann, nur ein Denker mit innerer Form. Drei, vier Mal hat er selber angesetzt, in De vera religione, De Doctrina christiana, im Enchiridion, in De catechizandis rudibus, und nach ihm haben über ein halbes Jahrtausend lang die Schüler versucht, das Sentenzenbuch aus ihm zu gewinnen, Prosper, Gennadius, Isidor, Beda, Rhaban, bis endlich das Lehrbuch des Ostens, das des Damaszeners, die Libri quattuor sententiarum des Petrus Lombardus, das 300 Mal kommentierte mittelalterliche Lehrbuch der rationalen Theologie geworden ist, um dann doch von der Summa des Aquinaten abgelöst zu werden.

Aber wenn ihm auch keine Summa gelang, dem Philosophen der Persönlichkeit fiel der gewaltige Traktat „De trinitate“ zu, die spekulative Theologie des dreipersönlichen Gottes zusammen mit der Analogia personalitatis in homine. Wieder geht es um das Deum et animam scire cupio, die Konsubstantialität der drei Personen gleicher Majestät in Gott und die Konsubstantialität der drei Geistvermögen in der Seele ist nun das endgültige Wort. Durch das menschliche Ebenbild des schöpferischen Urbildes werden beide vor das innere geistige Auge gestellt, unendlich viel reicher und tiefer als im ersten Hauptwerk „De libero arbitrio“. Im größten spekulativen Traktat wird nun gesagt, was es heißt, Gott ist Geist, und die Seele ist ein zur Anschauung Gottes bestimmter Geist.

Von den Reichtümern dieses zweiten Hauptwerks zehren die Scholastiker und Mystiker, Anselm und Bernhard, Thomas und Bonaventura, Eckhart und Nikolaus, die Philosophen und Theologen der Renaissance und Reformation, Descartes, Malebranche und Leibniz, die christlichen Idealisten des 19. Jahrhunderts und die Heutigen.

Wieder steht neben dem metaphysisch-spekulativen Werk auch in diesem dritten religiösen Lebensstadium ein ethisch-asketisches, De Civitate Dei, Von der Bürgerschaft Gottes. Die Übersetzung „Gottesstaat" wäre ein böser Anachronismus. Seit es den Begriff Geschichtsphilosophie gibt, seit 200 Jahren, glaubt man eine gängige Rubrik zu haben, um dies dritte Hauptwerk einzuordnen. Eine Geschichtstheologie ist es auch, aber das ist nicht die Hauptsache. Es ist nach der Paideia Platons, der Politeia, das Bildungswerk der Christenheit, der geistig-geistlichen und ethisch-politischen Bildung. Der Philosoph der Persönlichkeit hat aus seinem eigenen Bildungsgang in den drei Lebensstadien, dem ästhetisch-mythologischen, dem metaphysisch-ethischen und dem mystisch-asketischen die Erziehung des Menschengeschlechtes durch den Institutor universitatis et legis aeternae n e u verstanden. Denn es gab ja schon in der Ostkirche eine Geschichtstheologie der Weltverwaltung Gottes. Auf das Naturgesetz der ursprünglichen Offenbarung im Gewissen für die Heidenwelt folgt das mosaische Gesetz der Gottesfurcht und das evangelische Gesetz der Gottesliebe. Augustin sah die Dinge differenzierter. Die Heidenwelt lebte ja nur zum geringeren Teil nach dem Naturgesetz. Abgesehen von den Uranfängen der Menschheit lebte sie zuerst auch nach unserer Kenntnis der Herrenhochkulturen aus der religio civilis et fabulosa der Staats- und Volksreligion. Schon der Hellenismus hatte richtig geschichtsphilosophisch konstruiert, was wir seit 50 Jahren geschichtsempirisch wissen, daß am Anfang der Urmonotheismus steht und erst durch die Religionspolitik der Staatsmänner und den Mythos der Dichter der Polytheismus eingerissen war und wieder behoben werden mußte durch die religo naturalis, die metaphysisch begründete Religion. Augustin folgte hier Varro, also Poseidonios. Der Vergilinterpret erkannte schließlich, daß die römische Staatsreligion beseitigt und ersetzt werden mußte durch ein echtes Staatsethos, weil das Reich am meisten gefährdet war durch die Mythologie der Theater, die Bildung zur Sittenverwilderung. Echtes Staatsethos der sozialen Gerechtigkeit ist aber nur möglich nach der lex naturalis und lex aeterna. Beide sind die epochale Schöpfung der griechischen Philosophie, wie wir auch heute wieder die Entstehung der Philosophie um die Mitte des ersten Jahrtausend als weltgeschichtliche Epoche verstehen, ja manche wollen sie nun als Achsenzeit der Weltgeschichte sehen. Der große Lehrer der Philosophie wußte aber auch, daß sie nur kleine Kreise erfassen kann, daß die Meisten emotional aus der Phantasie leben, daß der innere Krieg zwischen Fleisch und Geist die äußeren Kriege und das Elend der Menschheit nach sich zieht, daß hier die Philosophie fast ohnmächtig ist, die Menschheit für immer in die Bürgerschaft Gottes und das corpus diaboli, die beiden unsichtbaren Reiche seit Abel und Kain gespalten ist. Ja auch die Philosophie versteigt sich oft zur Gnosis und Selbsterlösungslehre, zur feinsten Form der superbia. So ist sein Bildungswerk zuerst Kritik des römischen Reichs und der griechischen Bildung. Nicht als ob das römische Reich und der griechische Geist verworfen werden müßten. Sie müssen gereinigt und erhöht werden durch die Lehre von Gott und der Seele als Geist und die Sittlichkeit der reinen Vernunft. Auf die je fünf Bücher über die römische und griechische Kultur als zu reinigende Bildungselemente der neuen christlichen Kultur folgt aber nicht etwa eine doctrina christiana oder gar ein tractatus de incarnatione als der wahren Mitte der Weltgeschichte, sondern vier Bücher von der Menschennatur, das Hauptwerk Augustins zur spekulativen Anthropologie. Es steht nichts wesentlich anderes in ihm als in De libero arbitrio, es ist nur besser biblisch fundiert, vor allem

aber ist es in tiefer Erschütterung über das bedrohte Reich eingeordnet in eine Vision der Weltgeschichte von der Schöpfung an und jenem Engelsturz, der die Throne freigemacht hat für das Ziel der Menschheit, bis zum Jüngsten Gericht, zur Auferstehung des Fleisches und der Verklärung der Seligen. Aus der innersten Not des Menschen und der Heilsnot der ganzen Menschheit ist nun die Rechtfertigung Gottes entworfen und damit der äußerste Gegensatz zum antiken Weltbild erreicht. Nicht die Kosmologie erklärt Gott, Welt und Mensch, sondern die Anthropologie. Himmel und Erde sind nur der Schauplatz der Scheidung der Geister, sie werden endzeitlich aufgenommen in die Seligkeit der Verklärten. Weltgeschichte erhält nun den doppelten Sinn: Die Geschichte der Welt im ganzen ist nur ein Augenblick in der Ewigkeit, aber in diesem Augenblick vollzieht sich die Menschheitsgeschichte der ewigen Scheidung der Bürgerschaft Gottes und der Verdammten. Die Philosophie der Freiheit ist aufs höchste gesteigert, die Entscheidung für Gut oder Bös im Augenblick gilt für die Ewigkeit, sie ist von unendlichem Heilsinteresse. Das ursprüngliche posse non peccare, die Entscheidungsfreiheit ist die höchste Würde der Menschen und der Geister, sie bestimmen sich selbst ihr ewiges Geschick, ohne die Prädestination, die Vorherbestimmung der Vollzahl der himmlischen Bürger verändern zu können. Die Entscheidung Adams gilt für das ganze Geschlecht, weil der Aufstand des Geistes gegen Gott den Aufstand des Fleisches gegen den Geist nach sich gezogen hat und damit das non posse non peccare bis zur Erlösung und Verklärung gilt, bis zum non posse peccare in der für immer befestigten Freiheit.

Mit den Söhnen Adams, Abel und Kain, beginnt die Menschheitsgeschichte als Nebeneinander der unsichtbaren Reiche der Guten und Bösen in den fünf Weltaltern bis zum sechsten Christi. Das steht nun anstelle der ostkirchlichen äußeren Parallele des Gottesreiches und der vier Weltreiche auch noch bei Hieronymus. Die Geschichte der Herzen ersetzt den Vorrang der politischen Geschichte. Nur in vier Büchern von 22 wird dies Nebeneinander geschildert. Die vier letzten sind der Eschatologie, der Auferstehung des Fleisches und der Verklärung gewidmet.

Vor allem mit diesem Werk ist Augustin der Lehrer des Abendlandes geworden. Nicht so sehr durch seine Geschichtstheologie und -Philosophie, sondern weil dies Welt-, Menschen- und Geschichtsbild unwiderstehlich die Phantasie ergriffen hat. An dies Geschichtsbild haben sich die Kämpfe um Prädestination oder Vorsehung, Gnade oder Freiheit angeschlossen, die der halben Augustinisten und Semipelagianer. Die persönliche Existenz war in diesen Kämpfen betroffen, wenn man seine Dialektik der Gegensätze, seine complexio oppositorum sprengte, die Drohung der Prädestination allein verspürte und nicht ihr herrliches Hochziel, die Gnade allein gelten lassen wollte und nicht den kategorischen Ernst der Freiheitsentscheidung, die Erbsünde allein und nicht die nun erstmals gesicherte Geistigkeit des Menschen in der Entscheidung für seine Seligkeit. So ist nochmals zu klagen, daß Augustin nicht das fertige System geglückt ist, aus dem man nicht Bruchstücke hätte herausbrechen können. Aber die innere geschlossene Form dieses Menschenbildes hat sich behauptet durch die große Weltgeschichtsvision. Aus dem einen Kapitel der Römerkritik sind die hundert Fürstenspiegel des Mittelalters erwachsen, aus der umgebildeten Griechenphilosophie ist die Lehre von Gott und dem Menschen als Geist unverlierbares Erbe geblieben. Die positive und spekulative

Theologie des Meisters war das Goldbergwerk, aus dem die folgenden Jahrhunderte unerschöpfliche Schätze heben konnten. Die Elemente der christlichen Bildung waren unlöslich ineinander gefügt.

Theodor Haecker hat recht, daß Vergil der eine Vater des Abendlandes geblieben ist, er hat für die Dichtung das Miteinander des Griechentums und Römertums für immer begründet. Augustin war der andere Vater, der Kirchenvater, der das Miteinander von Philosophie und Theologie festlegte. Oft haben gerade seine vermeintlichen Freunde, die halben Augustinisten, die Bindung sprengen wollen und manche wollen es auch heute. Es gab immer wieder große Jünger, so Anselm für die Metaphysik und Bernhard für die Ethik und Mystik des Mittelalters. Als endlich Thomas das harmonische System der rationalen Theologie mit dem nun gleichfalls umgebildeten Aristoteles geglückt war, glaubten halbe Augustinisten wie Bonaventura und vor allem Occham die supranaturalistischen Elemente besonders betonen zu müssen. Erasmus, der erste, höchst verdienstvolle Herausgeber Augustins und Luther, der Augustiner und Augustinist, beriefen sich beide auf den Meister, und gut humanistisch konnten noch De libero arbitrio des Erasmus und De servo arbitrio Luthers in einem Band zusammengebunden werden. Erst Descartes, der Intellektualist, und Pascal, der Semijansenist, Kant, der Pelagianer und Kierkegaard, der Monophysit, sprechen sich gegenseitig die Existenzberechtigung ab. Das ist auch die heutige, Augustin nicht günstige und doch auf beiden Seiten von seiner Dialektik gespeiste Spannung der Geister, die nur gelockert werden kann, wenn man dem ganzen Augustin folgt.

Theodor Haecker hat nochmals recht, wenn er sagt, wir lebten immer noch im römischen Reich. Seine Bedrohung durch die Barbaren von innen und außen gehört zu seiner Existenz, weil die duo civitates durch die ganze Geschichte gehen. Die durch die Goten und Vandalen hat Augustin selber noch erlebt, die Araber haben uns herrliche Provinzen geraubt, die Mongolen und Türken sind fast bis ins Herz des Westreichs vorgestoßen, heute bedrohen uns die rebarbarisierten Europäer und Eurasiaten. Retten werden uns nicht die Waffen und die Wissenschaft allein, das Erbe Roms und Griechenlands, sondern nur wieder und wieder das Reich der freien, geistigen und gläubigen Persönlichkeiten.

Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus
Neue Studien zu Röm 6, 1 - 11

Von Rudolf Schnackenburg, Dillingen

Seit Erscheinen meiner Studie über das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus[1]) haben sich viele Arbeiten mit demselben Problemkreis beschäftigt und sind recht verschiedene Auffassungen über die paulinische Tauftheologie zutage getreten.[2]) Ein solches theologisch-wissenschaftliches Gespräch ist zu begrüßen, da in der Zusammenarbeit vieler um das wahre Verständnis Ringender ein Fortschritt erzielt werden kann. Sinn dieser Kontroverse im besonderen kann nicht der Angriff auf fremde Hypothesen und die Verteidigung einer eigenen Lieblingsidee sein, vielmehr nur ein besseres Verständnis der paulinischen Theologie. Bei dem gegenwärtigen Stand der Debatte um die paulinische Taufauffassung dürfte es bei den Beteiligten und den interessierten Beobachtern Unbehagen auslösen, wenn alles Für und Wider aufs neue in aller Breite erörtert würde und sich die Fronten so nur versteiften.

---

[1]) Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (Münch. theol. Studien I, 1), München 1950; die Arbeit spiegelt im wesentlichen den Stand von Anfang 1948 wider. — Man entschuldige im vorliegenden Aufsatz den Ich-Stil, der durch die Rückbeziehung auf die frühere Studie und die Notwendigkeit persönlicher Stellungnahme bedingt ist.

[2]) Hauptsächliche Literatur: *H. Schlier,* Zur kirchlichen Lehre von der Taufe: ThLZ 72 (1947) 321/36; *E. Druwé,* Medebegraven en -verrezen met Christus. Rom VI, 3—11 en Odo Casel: Bijdragen de Nederlandse Jezuieten 10 (1949) 201/24; *H. W. Bartsch,* Die Taufe im NT: EvTh 8 (1948 f.) 75—100; *H. Schwarzmann,* Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6, Heidelberg 1950; *O. Casel,* Zur Kultsprache des hl. Paulus: ALW 1 (1950) 1—64; *P. Brunner,* Aus der Kraft des Werkes Christi. Zur Lehre von der hl. Taufe und vom hl. Abendmahl: Kirchl.-theol. Hefte 9 (1950); *A. Grail,* La place du baptême dans la doctrine de s. Paul: La Vie Spirituelle nr. 352 (1950) 563/83; ders., Le baptême dans l'Épître aux Galates (III, 26 — IV, 7): RB 58 (1951) 503/20; *K. H. Schelkle,* Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm 6, 1—11: Vom christlichen Mysterium (Gedenkschrift f. O. Casel), Düsseldorf 1951, 9—21; *O. Kuss,* Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT: ThGl 41 (1951) 289—309; ders., Zu Röm 6, 5a: ebd. 430/37; ders., Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im NT: ThGl 42 (1952) 401/25; ders., Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe: MThZ 4 (1953) 1—17; *J. Schneider,* Art. ὁμοίωμα: ThWB V, 191/95; ders., Die Taufe im NT, Stuttgart 1952; *M. Barth,* Die Taufe — ein Sakrament?, Zollikon-Zürich 1951; (dazu u. a.: C. Masson, Le baptême, un sacrament?: RThPh 3. série 3 [1953] 21—30; P. Benoit in RB 60 [1953] 620/23); *W. M. Bedard,* The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought, Washington 1951 (mir nicht zugänglich); *G. Bornkamm,* Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, München 1952, 34—50; *M. Fraeyman,* De betekenis van het christelijk doopsel in het NT: Coll. Gand. 2 (1952) 293—313; ders., De sacramentaliteit van het chr. doopsel in het NT: ebd. 3 (1953) 3—15; *J. Leipoldt,* Die altchristliche Taufe religionsgeschichtlich betrachtet: Wiss. Zeitschr. Univ. Leipzig 3 (1953f.), Heft 1, S. 63—74; *A. Benoit,* Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères, Paris 1953; *V. Warnach,* Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6: ALW 3 (1954) 284—366; *F. Mussner,* „Zusammengewachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode". Der Gedankengang von Röm 6, 1—6: TrThZ 63 (1954) 257/65; *E. Stommel,* „Begraben mit Christus" (Röm 6, 4) und der Taufritus: RQ 49 (1954) 1—20. — Ferner vgl. die Röm-Kommentare von *A. Nygren* (deutsch Göttingen 1951); *H. Asmussen* (Stuttgart 1952); *V. Jacono* (ital. Turin-Rom 1952); *O. Michel* (Göttingen 1954). — Ph. Seidensticker, Lebendiges Opfer (Röm 12, 1) (Ntl. Abh. XX, 1—3), Münster 1954. 237 ff.

Darum möchte ich im vorliegenden Aufsatz vor allem positiv die Erkenntnisse vortragen, die mir seitdem durch förderliche Kritik, weiterführende Arbeiten und eigene Bemühung zugewachsen sind. Sie haben meine Grundauffassung des paulinischen Denkens zwar nicht umgestürzt, aber in einigen wichtigen Punkten ergänzt, korrigiert und modifiziert. Da jeder Fortschritt in der neutestamentlichen Theologie aber von einer besseren Exegese herkommen dürfte, können ein paar Einzelfragen nicht umgangen werden.

Ein Wort sei noch zur Auseinandersetzung mit der Mysterientheorie O. Casels gestattet, die jetzt nach dem Tode dieses gelehrten und Wissenschaft wie religiöses Leben gleicherweise befruchtenden Theologen vor allem in V. Warnach einen beredten Interpreten gefunden hat. Es übersteigt den Kompetenzbereich eines Exegeten, die Mysterienlehre als solche zu beurteilen. Denn wenn es sich auch herausstellen sollte, daß Paulus bei der Taufe nicht mysterienhaft im Sinne der Laacher Benediktiner gedacht hat, so bleibt völlig offen, ob diese Auffassung nicht bei späteren Vätern vorliegt und ob sie nicht tatsächlich geeignet ist, die Taufe und andere Geheimnisse unseres Glaubens besser und tiefer zu verstehen. Zuständig sind also eher die Dogmengeschichte und die spekulative Dogmatik. Was dem Exegeten am Herzen liegt und liegen muß, ist die Eigentümlichkeit des paulinischen Denkens, und nur insofern die Mysterientheorie auch dieses zu deuten unternimmt, muß er sich mit ihrer Auslegung beschäftigen. Nun hat V. Warnach in einer größeren und gründlichen Arbeit nochmals Röm 6 untersucht und die Grundauffassung O. Casels bestätigt gefunden;[3] ich möchte aber auch dazu nicht im einzelnen Stellung nehmen, sondern nur kurz zeigen, warum mir nach wie vor die vorgetragene Exegese von Röm 6 als nicht haltbar erscheint, und demgegenüber positiv eine auf meinen bisherigen Erkenntnissen weiterentwickelte Deutung des paulinischen Denkens vortragen. Möge dann der positive Versuch durch sich überzeugen oder von besseren Einsichten überwunden werden!

1. Zu Röm 6,5

Eine nicht unwichtige Entscheidung fällt an der sprachlichen Auffassung des Verses 5. Da der erste Teil dieses Satzes nach der grammatischen Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit seiner Glieder umstritten ist und tatsächlich verschiedene Möglichkeiten offenläßt, wenden wir uns zunächst dem 2. Teil (V. 5b) zu. Casel, Stricker und Warnach möchten in ihm gar nichts aus V. 5a ergänzen, also keine Ellipse von σύμφυτοι und ὁμοιώματι annehmen. Casel und Stricker übersetzten: „. . . so werden wir aber auch der Auferstehung (teilhaft) sein".[4] Gegen d i e s e Übersetzung hatte ich mich gewendet, da dann im Griechischen stehen müßte: ἡμῶν ἔσται ἡ ἀνάστασις.[5] Warnach räumt jetzt ein: „Noch prägnanter müßte man wohl sagen: ‚so werden wir aber auch der Auferstehung (zugehörig) sein'".[6] Diese Übersetzung ist allerdings g r a m m a t i s c h möglich; sie ist sachlich jedoch nicht gleichbedeutend mit der vorhergenannten, da jetzt nicht die Auferstehung uns, sondern wir der Auferstehung zugespro-

---

[3]) S. in voriger Anm.

[4]) So O. Casel noch zuletzt in ALW 1950, 19.

[5]) A.a.O. 40

[6]) A.a.O. 313

chen werden. Nun ist aber die Frage, ob sich diese Anschauung, nach der mit Warnachs eigenen Worten „die Auferstehung (bezeichnenderweise fehlt hier das αὐτοῦ!) eine objektive Wirklichkeit oder Macht bzw. der Exponent einer Macht" ist, bei Paulus nachweisen läßt. Warnach verweist auf 1 Thess 5, 8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες. Nach dem Kontext stellt Paulus in metaphorischer Sprechweise den die eschatologische Stunde verschlafenden (oder auch durchzechenden) Menschen die Christen gegenüber, die als „Söhne des Lichtes und als Söhne des Tages" (V. 5) wachsam und nüchtern sein sollen (V. 6). Wir gehören also nicht zur Nacht oder Finsternis (V. 5b), sondern zum Tage (V. 8). Das ist eine bildhafte Ausdrucksweise, die „Nacht" und „Tag" als Bereiche nimmt, denen die Menschen jeweils zugehören und die sie in ihrer Art bestimmen. Denkt Paulus ähnlich an einen Machtbereich der Auferstehung? Im weiteren Verlauf spricht Warnach vom „Machtbereich des neuen Lebens und des Pneuma (vgl. Röm 8, 9; Kol 1, 13f.), als deren Exponent hier die Auferstehung gilt, weil sie das entscheidende und damit auch kennzeichnende Ereignis in der Konstitution der neuen Heilsordnung darstellt".[7]) Wenn dem so wäre, müßte man doch erwarten, daß sich auch sonst einmal diese Anschauung bei Paulus findet; aber in den übrigen 7 ἀνάστασις-Stellen bei Paulus (ohne Hebr) wahrt ἀνάστασις stets den Ereignischarakter, sei es der Auferstehung Jesu (Röm 1, 4; Phil 3, 10) oder der allgemeinen Totenerweckung (1 Kor 15, 12. 13. 21. 42; 2 Tim 2, 18). Am ehesten könnte man in 1 Kor 15, 21 die Auferstehung als Machtfaktor annehmen; hier bedingt die Adam-Christus-Parallele die Gegenüberstellung: „Denn da durch einen Menschen der Tod (kam), so auch durch einen Menschen die Auferstehung von den Toten", aber der folgende Vers zeigt auch hier klar, daß an das zukünftige Ereignis gedacht ist (ζωοποιηθήσονται). Will Paulus die objektive Wirklichkeit oder Macht, die der vorher herrschenden Todesmacht gegenübersteht, kennzeichnen, so nennt er das (göttliche) Leben (z. B. 2 Kor 4, 12; 5, 5; Eph 4, 18) bzw. das Pneuma (z. B. Röm 8, 2. 6. 11; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 3, 6; Gal 5, 5).[8]) Die Übersetzung Warnachs ist also sehr unwahrscheinlich und wird auch m. W. von niemand außer den Laacher Benediktinern vertreten.[9])

Bleibt man bei einer Ellipse von σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι in V. 5b, so hat das gewisse Konsequenzen für die Mysterientheorie. Denn da Warnach τὸ ὁμοίωμα als unmittelbaren Ausdruck für das Kultsymbol versteht,[10]) müßte der Nachsatz entsprechend interpretiert werden: „so werden wir auch (mit dem „Gleichbild", dem Kultsymbol) der Auferstehung (Zusammengewachsene) sein". Bei dem ὁμοίωμα des Todes Christi denkt Warnach an das Untertauchen des Täuflings,[11]) wenn auch nicht n u r an den Ritus, da es „als echtes S y m b o l ge-

[7]) Ebd.

[8]) Warnach beruft sich S. 313, A. 82 auf A. Oepke in ThWB II, 335; aber Oepke sagt: „Das neue *Leben* ist — noch verborgen — Glaubensrealität . . ." (gesp. von mir). Er stützt, soweit ich sehe, nirgends die Ansicht Warnachs.

[9]) Selbst J. Schneider, der der Auffassung Casels nahesteht, schreibt: „Aber es scheint mir außer Zweifel zu sein, daß hinter καί dem Sinne nach zu ergänzen ist: σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι" (ThWB V, 194, 22 f.).

[10]) Vgl. a.a.O 306 f.: „Da es sich hier um den Phänomenbereich des Kultes handelt, wird wohl am ehesten das kultische Gleichbild oder das Kultsymbol gemeint sein" (so auch passim).

[11]) Vgl. a.a.O. 299; 324; am deutlichsten 364: „Wird nach dem urkirchlichen Ritus, der Paulus offenbar vor Augen steht, der Täufling in dem Taufwasser untergetaucht, so wird er mit Christus ‚in den Tod hineingetaucht' (Röm 6, 3) bzw. ‚in den Tod (mit) ihm zusammenbegraben' (6, 4a), so ‚wächst' er mit dem dadurch geschehenen ‚Gleichbild seines Todes' und folglich auch mit dem darin zugänglichen Heilstod Christi ‚zusammen' (6, 5a) . . ."

stalthafte Erscheinung und erscheinende Wirklichkeit (Inhalt)" ist.[12]) Wie wäre dann das „Gleichbild der Auferstehung" zu deuten? Doch wohl nur als das Auftauchen des Täuflings, durch das zugleich die Wirklichkeit der Auferstehung erscheint! Mag man dann noch so sehr den Nachdruck auf diese innere Wirklichkeit legen — vom äußeren Sinnbild kann man nicht absehen, wenn nicht der Ausdruck Kultsymbol jeden Sinn verlieren soll. Daß aber Paulus auf dieses Auftauchen des Täuflings als symbolisch-wirklichkeitserfülltes Geschehen hinschaut, ist höchst unwahrscheinlich; denn dann brauchte er den Gedanken unserer Teilnahme an der Auferstehung nicht zu erschließen, sondern könnte ihn am kultsymbolischen Geschehen selbst ablesen. Paulus will aber sicher einen Schluß vom Mitsterben (bzw. Mitbegrabenwerden) auf das Mitauferstehen ziehen, wie auch aus V. 4 mit aller Deutlichkeit hervorgeht. Das schafft ein Präjudiz gegen die Deutung des umstrittenen ὁμοίωμα als Kultsymbol im Sinne Warnachs.[13])

Was nun den Vordersatz V. 5a betrifft, so sind zwei meiner exegetischen Entscheidungen auch von solchen Kritikern, die sich nicht der Mysterientheorie anschließen, abgelehnt worden: die Ergänzung eines αὐτῷ bei σύμφυτοι und das Verständnis von ὁμοίωμα als eines abstrakten Ausdrucks. In der Tat ist die unmittelbare Verknüpfung von σύμφυτοι mit τῷ ὁμοιώματι das Nächstliegende und nach der Grammatik Natürlichste; mein Widerstreben kam aus dem sachlichen Bedenken, daß ein „Zusammenwachsen mit einem Bilde" eine harte Ausdrucksweise ist. Man sollte das Anstößige dieser Wortverbindung, das F. Mußner stark empfindet,[14]) nicht abschwächen. Aber man kann auch zugeben, daß Paulus mit seinen Bildern bisweilen etwas verunglückt ist, weil es ihm stets mehr auf den Gedanken als auf das Bild ankommt. Ferner hat O. Kuß auf die Bedeutungsbreite von σύμφυτος hingewiesen, die sehr verschiedene Verbindungen zuläßt,[15]) und auch M. M. Bourke ist in einer Studie über die Metapher des Ölbaums in Röm 11 zu dem Ergebnis gelangt, daß σύμφυτος keine Anspielung auf die Botanik zu enthalten braucht und einfach durch „verbunden mit" (united with) übersetzt werden kann.[16]) Auch ὁμοίωμα gibt einen gewissen Spielraum, wie schon seine Verwendung im NT zeigt, und läßt sich auch bei Bezugnahme auf einen Vorgang wohl immer noch als etwas Konkretes („Nachbildung, Bild, Gestalt") verstehen. So möchte ich meinen aus den Schwierigkeiten der Ausdrucksweise erwachsenen, grammatisch und sprachlich möglichen, aber, wie sich zeigte, nicht überzeugenden Versuch eines einfacheren Verständnisses nicht länger verteidigen.[17])

Übersetzen wir also: „Denn wenn wir mit dem ὁμοίωμα seines Todes Verbundene geworden sind, so werden wir (es) aber auch (mit dem) der Auferstehung

---

[12]) A.a.O. 310.

[13]) *Druwé*, a. a.O. 209 äußert den gleichen Einwand; die Arbeit des holländischen Jesuiten berührt sich in der Exegese von Röm 6 — ohne Abhängigkeit voneinander — stark mit meiner früheren Studie.

[14]) A.a.O. 260, A. 9: „Das mutet Paulus allerlei Phantastik zu."

[15]) ThGl 1951, 432 ff.

[16]) *M. M. Bourke*, A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Rom. XI, Washington 1947, 112/24. — Freundlicher Hinweis von H. Prof. J. Schmid.

[17]) Die Auffassung F. Mussners (a.a.O. 260), daß in dem „wir" des γεγόναμεν Christus miteingeschlossen, also ein αὐτῷ nicht zu ergänzen sei, dürfte kaum haltbar sein, da sich das „wir" vorher und nachher auf die Getauften allein bezieht und dann auch nach θανάτου kein αὐτοῦ stehen dürfte.

sein", so erhebt sich erneut das Problem, was man unter ὁμοίωμα verstehen soll. J. Schneider spitzt dieses unter der Voraussetzung, daß ὁμοίωμα etwas Konkretes bezeichnet, auf die Alternative zu: Ist nun mit dem ὁμοίωμα die Taufe gemeint oder der in sakramentaler Weise gegenwärtige Tod Christi? Dazu führt er 4 Lösungsversuche vor: Das ὁμοίωμα beziehe sich (a) auf die Taufe; (b) auf unseren Tod in der Taufe; (c) auf den im Sakrament gegenwärtigen Tod Christi im Sinne O. Casels; (d) ebenso im Sinne H. Schliers. Er selbst kommt zu dem Ergebnis: „Dieser sakramental gegenwärtige Tod Christi und diese sakramental gegenwärtige Auferstehung sind das ὁμοίωμα seines geschichtlichen Todes und seiner geschichtlichen Auferstehung." [18]) Bei der ganzen Erörterung wird er von dem Gesichtspunkt geleitet, daß ὁμοίωμα „Abbild" sei, und scheint eine Möglichkeit außer Betracht zu lassen, die nach dem LXX-Sprachgebrauch ebenfalls gegeben ist, und die er selbst für diesen anerkennt: daß nämlich ὁμοίωμα „Gestalt" heißt, o h n e daß an ein A b b i l d gedacht ist.[19]) Schneider hebt pointiert hervor: „Paulus sagt nicht, daß wir in der Taufe mit dem Tod und der Auferstehung Christi zusammengewachsen sind, sondern mit dem Gleichbild seines Todes und seiner Auferstehung." [20]) Schlier hält es für wahrscheinlicher, „daß ὁμοίωμα gar nicht die Taufe selbst bezeichnet, sondern mit τοῦ θανάτου αὐτοῦ zusammen e i n e n Begriff ausmacht und die Eigenart des Todes Christi kennzeichnet. Denn dazu paßt das σύμφυτοι γεγόναμεν weitaus besser." [21]) Er sieht auch, daß für diese Auffassung der Gedankengang der ganzen Stelle spricht; aber er bleibt dann doch an ὁμοίωμα hängen und bemerkt: „Statt ‚mit seinem Tode' sagt der Apostel: ‚mit dem Gleichbild seines Todes', weil es sich — darin hat O. Casel uns recht belehrt — um den in der Taufe gegenwärtigen Tod Christi, also um den in sakramentaler Weise gegenwärtigen Tod Christi handelt und nicht um den Kreuzestod Christi auf Golgatha als s o l c h e n . . ." Schlier interpretiert dann ὁμοίωμα von Röm 8, 3 und Phil 2, 7 her, wo der Ausdruck ein „Bild" kennzeichne, das mit seinem Gegenstand gleich ist und doch sich nicht mit ihm deckt.[22]) In den ersten Sätzen ist Schlier tatsächlich jener anderen Linie des Begriffs ὁμοίωμα gefolgt, die seit der LXX ebenso ihr Recht beansprucht wie „Nachbildung, Abbild": ὁμοίωμα = „Gestalt", ohne daß diese etwas anderes abbilden müßte.[23])

Diese Bedeutung von ὁμοίωμα = Gestalt ist unter der Voraussetzung, daß der Ausdruck etwas Konkretes bezeichnet, für Röm 6, 5 das Gegebene. Das geht aus folgendem hervor:

a) Im Z u s a m m e n h a n g hat Paulus tatsächlich den geschichtlichen Kreuzestod Jesu Christi im Sinne, so schon in V. 3 bei εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ, ferner in V. 4, da dieser Tod die Voraussetzung der einmal erfolgten Auferstehung Christi bildet. Entscheidend aber ist der sonst unvermittelt auftauchende Ausdruck συνεσταυρώθη in V. 6. Weil Paulus an die besondere „Gestalt" des Todes

---

[18]) ThWB V, 192 f.; das letzte Zitat ebd. 195, 1 ff.

[19]) Ebd. 191, 21 ff.

[20]) Ebd. 194,32 ff.

[21]) ThLZ 1947, 324.

[22]) Ebd.

[23]) Vgl. Dt 4,12; Ez 1,5. 16.26; 8,2 u. ö., vielleicht auch Jos 22,28, obwohl der Gedanke der Nachbildung im Zusammenhang einwirken kann; im NT an der einzigen Stelle außerhalb der Paulusbriefe: Apk 9,7.

Christi denkt, nämlich an die Kreuzigung, kann er in V. 6 fortfahren, daß unser alter Mensch (mit Christus) „mitgekreuzigt" wurde. Keineswegs wird also die Tendenz ersichtlich, den geschichtlichen Tod Jesu eine Stufe zurücktreten zu lassen, das Ereignis gleichsam durch die Taufe abzuschirmen. So ist es wenig wahrscheinlich, daß ὁμοίωμα gerade die Funktion übernehmen sollte, den Blick vom historischen Kreuzestod Jesu abzuziehen und „nur" den im Sakrament gegenwärtigen Tod Jesu anzusagen.

b) Beachtlich ist auch das Perfekt γεγόναμεν. Dieses weitet den Blick über die Taufe hinaus: Unsere in der Taufe geschehene Verbindung mit dem ὁμοίωμα des Todes Jesu besteht fort. Wir werden an Gal 2, 19 erinnert, eine Stelle, die auch nicht ohne die sakramentale Grundlegung unserer Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus zu verstehen ist; aber weil Paulus seine ganze christliche Existenz „im Fleische" in die Mitkreuzigung mit Christus einbezogen weiß, sagt er sogleich Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Was in der Taufe zum ersten Mal geschah, was durch die Taufe sakramental von Gott an ihm gewirkt wurde, das Mitgekreuzigtwerden mit Christus, das dauert fort und prägt seinen ganzen irdischen Lauf. Auch in Röm 6, 5 geht der Blick des Apostels über die Taufe hinaus, weil es ihm auf die Gewißheit ankommt, daß wir auch zur Auferstehung mit Christus gelangen werden. Diese Gewißheit gewinnt er aber durch das, was Gott an C h r i s t u s gewirkt hat (vgl. V. 4b). V. 5 scheint nach V. 4 gerade diese g r u n d s ä t z l i c h e Folgerung, daß aus unserer Verbundenheit mit dem Tode Christi auch unsere Anteilnahme an seiner Auferstehung zu erschließen ist, unterstreichen zu wollen. Deswegen bleibt das Futur ἐσόμεθα, wie viele Exegeten anerkennen, auch eigentümlich in der Schwebe; zunächst muß es nach dem εἰ-Sätzchen als logisches Futur gelten, aber durch seinen Gegensatz zu γεγόναμεν gibt es auch den Ausblick in die wirkliche Zukunft, nämlich auf unsere einstige leibliche Auferweckung, frei. — Versteht man hingegen ὁμοίωμα als das „Gleichbild" des Todes Jesu im Sakrament, so bezieht sich der ganze Vordersatz streng und ausschließlich auf das Heilsgeschehen in der Taufe. Das Perfekt γεγόναμεν könnte dann zwar noch die N a c h w i r k u n g des Taufgeschehens am Subjekt ausdrücken;[24]) aber es ist offensichtlich, daß bei unserer Erklärung des ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ als eines einzigen Ausdrucks für das historische Kreuzesgeschehen, das Zuständliche des Perfekts besser zur Geltung kommt. Das ganze Sätzchen ist dann gleichbedeutend mit συνεσταυρώμεθα im Sinne von Gal 2, 19. Es sei aber nochmals betont, daß auch so das sakramentale Heilsgeschehen in der Taufe, also ein συνεσταυρώθημεν (vgl. V. 6) v o r a u s g e s e t z t ist; denn immer noch bleibt das διὰ τοῦ βαπτίσματος von V. 4 mitzuhören. Nur geht eben der Blick über das in der Taufe einmal erfolgte Geschehen auf den dadurch geschaffenen „Stand" und Zustand der Christen hinaus.

c) Daß ὁμοίωμα „Gestalt" in diesem Sinne, d. h. ohne den Charakter einer „Abbildung", bedeuten kann, wird durch seinen synonymen Gebrauch mit μορφή, εἶδος (und σχῆμα) = (äußerlich sichtbare) Erscheinung bekräftigt. M. Dibelius hat diese Tatsache in anderem Zusammenhang, nämlich bei seiner Erklärung von Phil 2, 6f. betont und mit Beispielen belegt; diese Termini seien so wenig abgegrenzt, daß die menschliche Unfähigkeit, Gottes „Gestalt" zu sehen, Dt 4,12

[24]) Vgl. *Blass-Debrunner*, Gr. § 342.

mit ὁμοίωμα (aber Symmachus μορφή), Sap 18, 1 mit μορφή, Joh 5, 37 mit εἶδος beschrieben werde.[25]) Aus Phil 2, 7 selbst geht die nahe Verwandtschaft von ὁμοίωμα und σχῆμα hervor. Diese Beobachtung wird durch Phil 3, 21 bestätigt: Christus wird unseren Niedrigkeitsleib umgestalten (μετασχηματίζει), so daß er gleichförmig (σύμμορφον) seinem Herrlichkeitsleib wird.

d) Röm 5, 14 ist deswegen wertvoll, weil diese Stelle zeigt, daß dieser ὁμοίωμα-Begriff auch auf einen Vorgang angewendet werden kann. Es braucht sich also nicht immer um eine anschauliche Gestalt zu handeln; auch ein Vorgang kann eine „Gestalt" haben (wir gebrauchen dieses deutsche Wort ja ähnlich), die wir durch Nachdenken zu erkennen vermögen. Die Menschen, die zwischen der Unheilstat Adams und der Gesetzgebung vom Sinai lebten, haben nicht gesündigt „entsprechend der Gestalt der Übertretung Adams", d. h. durch Übertretung eines förmlichen Gebots. Die wegen der Verwendung von ἐπί mit dem Dativ grammatisch nicht leicht erklärbare Phrase[26]) besagt wahrscheinlich nicht, daß die Sünden dieser Adamiten kein ὁμοίωμα der Adamsübertretung waren, vielmehr daß die Sünde Adams ein bestimmtes ὁμοίωμα besaß; denn ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι läßt sich schwerlich modal verstehen (beachte den Artikel!). So wäre ὁμοίωμα hier fast = Typus; doch genügt auch die Wiedergabe „Gestalt". Jedenfalls kann dann auch in Röm 6, 5 der Tod Christi (und entsprechend die Auferstehung) als eine „Gestalt", freilich gerade nicht als eine typische, sondern als eine einmalige, besondere bezeichnet werden.

e) Verstehen wir V. 5 in dieser Weise, so fällt auch die formelle Ähnlichkeit mit Phil 3, 10 auf: συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ — auch hier ein „Zusammengefügtsein mit der μορφή seines Todes". Man wende nicht ein, das sei nur ein Gleichförmig werden durch die Leiden des Apostels; denn der Unterschied beider Stellen liegt darin, daß sich Röm 6, 5 auf das sakramentale Geschehen (wenn auch nicht nur darauf), Phil 3, 10 auf die Lebensgestaltung Pauli bezieht. Im übrigen meint Paulus diese Worte aber ähnlich realistisch, wie ein Blick auf 2 Kor 4, 10 zur Genüge zeigt: Der Apostel trägt die „Tötung Jesu" allezeit an seinem Leibe. Doch soll das später noch weiter besprochen werden (siehe unter 4b).

Wie dieses Verbunden-Werden und -Bleiben mit der „Gestalt des Todes Christi" näherhin zu erklären ist, bleibe vorläufig offen! Hier wollten wir nur ohne Voreingenommenheit den Text selbst aufs neue unter der Voraussetzung abhören, daß ὁμοίωμα etwas Konkretes bedeutet, und aus dem Zusammenhang den Sinn dieses Ausdrucks bestimmen. Übrigens ist diese Exegese nicht neu, vielmehr schon von Th. Zahn klar vorgetragen worden, nur daß er etwas unglücklich und unzutreffend ὁμοίωμα nach Röm 5, 14 mit „Vorbild, Typus" wiedergibt und damit die Gefahr heraufbeschwört, unser sakramentales Mitsterben mit Christus nur als einen analogen Vorgang zum Sterben Christi aufzu-

---

[25]) Handb. zum NT 11, Tübingen ³1937, S. 74.

[26]) Sinngemäß muß es = κατά m. Akk. sein („entsprechend"). Th. Zahn (Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1910, 269 in A. 42) vergleicht damit den Sprachgebrauch „jemand nach einem anderen rufen oder nennen", wo auch ἐπί m. Dat. steht, und erinnert an hebr. und aram. 'al im Sinne von κατά m. Akk.

fassen.[27]) Wir bleiben also am besten bei der Übersetzung: „Denn wenn wir mit der Gestalt seines Todes Verbundene geworden sind, so werden wir (es) aber auch (mit der seiner) Auferstehung sein."

2. Wie steht es mit dem Sinnbildgehalt, dem Symbolcharakter der Taufe?

In meinem Buch über das Taufgeschehen hatte ich Röm 6,4—5 entnommen, daß Paulus nicht das doppelte Bild des Unter- und Auftauchens für seine Tauftheologie auswertet, aber wohl an den Ritus des Untertauchens anknüpft.[28]) Nun ist E. Stommel in einem beachtlichen Aufsatz[29]) noch einen Schritt weitergegangen und hat nachgewiesen, (1.) daß eine Anknüpfung an den Tauchritus aus dem Text selbst nicht hervorgeht, (2.) daß die Aussage „mitbegraben mit Christus" nicht auf den Ritus hinblickt, sondern durch den theologischen Gedanken veranlaßt ist, „daß der Täufling wie Christus und mit Christus als Gesamtpersönlichkeit in die volle Todessphäre eintritt . . ."[30]). Für den antiken Menschen sei der Vorgang des Sterbens, des Abscheidens von dieser Welt erst durch die Bestattung ganz abgeschlossen. Eben deswegen sei auch die Aussage über das Begräbnis Christi in 1 Kor 15, 4 und im ältesten Symbolum theologisch bedeutsam. Schließlich (3.) läßt es Stommel nach dem archäologischen Befund (frühchristliche Darstellungen der Taufe auf Sarkophagen und Katakombenbildern und Reste von erhaltenen Taufpiszinen) als ungewiß und fraglich erscheinen, ob der Kopf des Täuflings in den ersten Jahrhunderten beim Eintauchen ganz unter dem Wasserspiegel verschwinden mußte. Diese Beobachtungen bedeuten für Röm 6, daß Paulus überhaupt nicht an den Ritus anknüpft, sondern von Anfang an allein von seinen theologischen Gedanken getrieben wird. Für Punkt 2 und 3 seiner Beweisführung sei auf seine eigenen Ausführungen verwiesen. Was die Exegese der Stelle (Punkt 1) betrifft, so muß man zugestehen, daß sich aus dem Ausdruck „Mitbegraben" der Tauchritus nicht sicher erschließen läßt; verzichtet man einmal auf diese „Anschaulichkeit", so lösen sich damit einige exegetische Schwierigkeiten:

a) Vor allem bekommt das οὖν am Anfang von V. 4 seine volle Kraft. Wenn Paulus an den Ritus des Untertauchens gedacht hätte, sollte man viel eher ein γάρ erwarten (so tatsächlich in den lateinischen Versionen, der Peschitta, bei Origenes und Cyrill v. Alex.), da dann unsere Taufe „auf (oder in) den Tod Christi" (V. 3) durch unser „Mitbegrabenwerden" im Taufwasser begründet würde. Das οὖν läßt sich nur recht abgeblaßt als „Erläuterung" verteidigen; eine Folgerung wäre — genau wie in V. 5b — unsinnig, wenn Paulus den Ritus und seinen Symbolgehalt im Auge hätte.

b) Die im Zusammenhang wohl vorzuziehende Verknüpfung von συνετάφημεν mit εἰς τὸν θάνατον löst dann nicht mehr die Schwierigkeit aus, daß das „Grab" dem „Tode" vorausgeht; denn soll „mitbegraben" nur gedanklich unser

---

[27]) Z. St. (a.a.O. 300). — Da die Versuche eines anderen grammatischen Verständnisses von Röm 6,5 (z. B. der von H. Schwarzmann) so gut wie einmütig abgelehnt worden sind, können wir auf eine Auseinandersetzung verzichten. Zur Auslegung Bornkamms („mit der Gestalt des Gekreuzigten") vgl. O. Kuss in ThGl 1952, 405f. in A. 7.

[28]) A.a.O. 49—54.

[29]) S. in A. 2

[30]) A.a.O. 10.

vollständiges Totsein ansagen, so ist die Zielangabe „hin zum Tode" nur konsequent.

c) Schließlich wird auch die Parallele zur Gedankenbewegung in V. 4b offenkundig. Dächte Paulus an das Bild des Untertauchens, sollte man meinen, würde sich ihm für die Auferstehung ebenso das Bild des Auftauchens aufdrängen. Aber, wie wir sahen, spielt dieses für V. 4b keine Rolle; Paulus argumentiert vielmehr aus dem, was Christus durch die Macht Gottes widerfuhr. Andere Anzeichen dafür, daß Paulus vom Anschauungsbild und Symbolcharakter des Tauchritus ausgeht, gibt es nicht, es sei denn, man wollte das Getauftwerden εἰς Χριστόν und εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ von vornherein als „Eingetauchtwerden in Christus und in seinen Tod(esbereich)" deuten, wie es freilich noch viele Erklärer tun; aber dem stehen andere Schwierigkeiten gegenüber (s. u. 3. Abschn.), und außerdem würde sich auch so das οὖν noch nicht befriedigend als Folgerung erklären.

Die Aufeinanderfolge Tod — Begräbnis — Auferstehung in V. 3f. weckt eine andere Erinnerung, nämlich an das K e r y g m a , in dem es heißt, daß „Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß der Schrift, und daß er begraben wurde, und daß er auferstand . . ." (1 Kor 15, 3f.). Hier eröffnet sich zum mindesten eine beachtliche Perspektive, die auch F. Mußner erkannt hat, der das d o p p e l s t u f i g e Geschehen analog dem Sterben und Begrabenwerden Christi betont.[31]) Aus dem Sterben Jesu (zu Ungunsten der Sündenmacht, vgl. V. 10), seinem Begräbnis und seiner Auferstehung würde Paulus unser M i t - sterben, -begrabenwerden und -auferstehen folgern, weil wir in der Taufe aufs engste mit ihm verbunden und zunächst in sein Sterben, dann -- folglich — auch in sein Begrabenwerden und schließlich, auf Grund seiner Auferwekkung auch unsere Mitauferweckung erhoffend, auch in dieses letzte Heilsgeschehen einbezogen würden.

Wenn Stommel mit seinen (nicht völlig neuen) Darlegungen recht hat, so bin ich in der Erkenntnis, daß Paulus seine Tauftheologie nicht von dem liturgischen Anschauungsbild und dessen wirklichkeitserfülltem Symbolgehalt, sondern von den theologischen Gedanken seines Kerygma her entwickelt hat, auf halbem Wege stehengeblieben. In diesem Licht ist auch Gal 3, 27f. zu überprüfen; zu dieser Stelle hatte ich eingeräumt, daß der Zusammenhang verständlicher würde, wenn sich Paulus εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε nach dem Anschauungsbild der Tauchtaufe als ein „Eintauchen in den pneumatischen Christus" dächte. Er scheine sich das Taufwasser wie ein Gewand vorzustellen, unter dem er zeichenhaft den pneumatischen Christus verstehe.[32]) Aber unbedingt nötig ist diese Anknüpfung an den Ritus und seinen Symbolgehalt wohl nicht. Der Apostel kann auch in V. 27b die Wirkung der „Taufe auf Christus", nämlich die pneumatische Christusvereinigung der Täuflinge, mit einem selbstgewählten, ihm auch sonst geläufigen Bild beschreiben und aus dem von allen gleicherweise angelegten „Christuskleid" schließen, daß bei ihnen, sofern sie in ihm gekleidet sind, die völkischen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede verschwinden. Die volle Bildkraft hätte die symbolhafte Deutung auch nur dann, wenn alle gleichzeitig im Taufwasser eintauchten und so die Wendung

[31]) A.a.O. 258, A. 6.
[32]) A.a.O. 20—22.

„ein einziger in Christus Jesus“ (V. 28b) veranschaulichten; das ist aber ganz unwahrscheinlich. Freilich würde das Bild vom „Anziehen des Christus“ andererseits nicht erfordern, daß die Taufe durch völliges Untertauchen (wie beim Bild vom Grab) gespendet wurde. Jedenfalls aber wird man der Stelle auch gerecht, wenn man in „taufen εἰς Χριστόν“ keinen mystischen Klang legt und eine symbolhafte Anschauung beiseite läßt.[33]) Schließlich findet sich auch in Kol 2, 11, wo die Taufe als „Christusbeschneidung“ bezeichnet wird, keine Anspielung auf den christlichen Taufritus; vielmehr wird umgekehrt das äußere Geschehen bei der jüdischen Beschneidung, das „Abtun“ eines Fleischesteilchens, herangezogen, um einen theologischen Gedanken Pauli zu veranschaulichen, nämlich das „Abtun des Fleischesleibes“, d. h. des alten Sündenmenschen (vgl. Röm 6, 6) bei der Taufe. Die einzige nicht bestreitbare Anknüpfung an den Ritus ist das „Abwaschen“ (vgl. 1 Kor 6, 11) im „Wasserbad“ (Eph 5, 26). Die Taufe ist und bleibt für Paulus nach ihrem äußeren Vollzug das, was sie für die ganze Urkirche war, nämlich das Wasserbad, das aber reichste Heils w i r k u n g e n hat, und diese beschreibt Paulus in immer neuen Bildern und Wendungen. Unter allen Wirkungen der Taufe aber ist ihm die wichtigste, daß sie uns aufs engste mit Christus selbst verbindet, und zwar in einer ganz realen Weise vermittels des Pneuma.

3. Das Verständnis von Röm 6, 3—4

Wir werden also mit Macht auf die ersten Verse, in denen Paulus seine Taufgedanken ausspricht, hingewiesen, da schon in ihnen die Entscheidung über das Verständnis des Folgenden fallen muß. Was heißt das: ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν und εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (V. 3)? Da der Terminus βαπτίζειν im NT schon technische Bedeutung für die christliche Taufe angenommen hat und auch dort steht, wo der Gedanke an das Untertauchen keinen Raum gewinnt, wird man dies auch für Paulus als die normale Verwendung der Vokabel ansehen müssen. Es fragt sich nur, ob in εἰς mit dem Akk. noch die lokale Vorstellung nachwirkt. Dies hatte ich im Hinblick auf die Analogiebildung „Taufen εἰς τὸν Μωϋσῆν“ (1 Kor 10, 2), die ähnlich nüchtern aufzufassende verwandte Bildung πιστεύειν εἰς und auch die Wendung εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (Röm 6, 3) verneint.[34]) Denn der Tod Christi ist an dieser Stelle kein Todesbereich, sondern, wie auch Warnach richtig hervorhebt,[35]) das E r e i g n i s seines Todes. Die Formel βαπτίζειν εἰς scheint sich eher an die Übereignungsformel „Taufen auf den Namen ...“ a n z u s c h l i e ß e n, so daß die Wiedergabe mit „Taufe auf Christus“ das Gegebene ist. Das dadurch zu Christus geschaffene Verhältnis ist aber keineswegs das einer bloßen äußerlichen Zugehörigkeit. Man

---

[33]) So auch *H. Schlier*, Der Brief an die Galater, Göttingen 1949 z. St. (Zum Bild des „Anziehens“: Christus werde als ein für alle bereitetes himmlisches Gewand vorgestellt, dessen „Anziehen“ das Eingehen in einen neuen „Äon“ und das Umfaßtwerden von einem neuen „Äon“ bedeute); A. Grail in RB 1951, 506 ff.; 515 f. (es sei keine andere Übersetzung möglich als die direkte Übertragung „taufen auf Christus“; keine Anspielung auf den Ritus); O. Kuss in ThGl 1952, 410, A. 18 (übersetzt aber „in Christus getauft“).

[34]) A.a.O. 20 und 22; Grail (in RB 1951, 507) argumentiert ähnlich.

[35]) A.a.O. 296. — Übrigens läßt sich bei Paulus überhaupt keine Stelle anführen, wo θάνατος = Todesbereich wäre; (ὁ) θάνατος ist bei ihm entweder das Todes e r e i g n i s oder (häufig) die Todes m a c h t, aber nicht eine Sphäre, in der wir uns aufhalten.

braucht nur auf Gal 3, 29 hinzuweisen, wo das Sätzchen „wenn ihr aber zu Christus gehört . . .“ (εἶναι mit Genitiv der Zugehörigkeit) die voranstehende Aussage „ihr seid ein einziger in Christus“ (V. 28 εἶναι ἐν Χριστῷ) aufnimmt, ferner auf Röm 8, 9b, wo diese Zugehörigkeit zu Christus gleichbedeutend ist mit „den Geist Christi besitzen“. Also bedeutet die Taufe εἰς Χριστόν s a c h l i c h für die christlichen Leser, die Paulus an ihre Taufe erinnert, ihre Zugehörigkeit zu Christus im Sinne der vollen seinshaft-pneumatischen Vereinigung mit ihrem Herrn. Diese Glaubenstatsache, daß die Taufe zu einer vollen Gemeinschaft mit Christus führt, setzt der Apostel als selbstverständlich voraus, deutet durch die Frageform aber auch an, daß seinen Lesern die Konsequenz daraus, daß die Taufe auch Todesgemeinschaft mit Christus ist, bekannt sein dürfte oder sollte. Schwerlich läßt sich daraus schließen, daß die tiefe paulinische Lehre vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus schon vor ihm in der Urkirche verbreitet war.[36]) Paulus setzt nur voraus, daß alle Christen um die Wirkung der Taufe wußten, zur Gemeinschaft mit dem Herrn zu führen, und i n s i n u i e r t seinen Lesern das sich für ihn daraus ergebende Verständnis.

Die zweite Wendung εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ dürfte dann eine Analogiebildung zu εἰς Χριστόν sein, die sich um der rednerischen Kürze willen nahelegte. Sie braucht dann weder als ein „Hineintauchen (oder -taufen) in seinen Tod“ noch als eine „Übereignung an seinen Tod“ [37]) verstanden zu werden. Vielmehr erinnert Paulus seine Leser an das Wichtigste, was sie von Christus gehört haben und was nun in der Taufe auch für sie „aktuell“ wird: an seinen Tod. Wenn sie durch die Taufe aufs engste mit Christus verbunden wurden, dann wurden sie auch an sein Geschick gebunden, in sein Sterben hineingezogen. Sie sind dann mit ihm auch gestorben zu Ungunsten der Sündenmacht — eben das, was er ihnen in diesem Zusammenhang (vgl. V. 2) klarmachen will.[38]) In diesem „hintergründigen“ Gedanken dürfte der Ansatz zu den συν-Aussagen liegen, die dann mit V. 4 offen hervortreten.

Gerade V. 3 zeigt nun aber auch, daß die primäre Aussage für Paulus das „Taufen auf Christus“ und das für ihn vordringliche Heilsgeschehen, das die Christen in der Taufe erfahren haben, die Übereignung an den Herrn und die pneumatisch-reale Verbundenheit mit ihm sind. Nur um den Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, daß wir für die Sünde völlig abgestorben sind, erklärt

---

[36]) Vgl. dazu den Beitrag von O. Kuss in MThZ 4 (1953) 1—17.

[37]) Warnach (a.a.O. 296, A. 25) hat mich da mißverstanden; der Ausdruck fällt auch in meinem Buch nirgends.

[38]) Warnach beanstandet in seiner A. 25, daß ich in dem Satz: „Der Täufling ‚stirbt‘ sakramental-real mit Christus“ das Wort „stirbt“ in Anführungszeichen setze; aber es dürfte doch klar sein, daß dies zum Unterschied eines physischen Sterbens geschieht. Er mißversteht mich auch, wenn er meint, daß ich beim sakramentalen Mitsterben mit Christus nur an einen analogen Prozeß zum Sterben Christi denke. Mein Grundgedanke war, daß der M i t vollzug zugleich mit dem Eintritt in die Christusgemeinschaft stattfinde, daß diese Christusvereinigung also das reale Heilsgeschehen ist, das jenen miteinschließt. Vgl. „Heilsgeschehen“ S. 156: „Es sei deshalb nochmals betont, daß der Hauptgesichtspunkt der Eintritt in die pneumatische Christusgemeinschaft ist, und daß das Mitsterben usw. nicht ein bloß moralischer oder gleichnishafter Nachvollzug ist. Der Christ, an dem sich dieser Prozeß des Mitsterbens und Mitauferstehens vollzieht, tritt z u g l e i c h in die pneumatische Christusgemeinschaft (ἐν Χριστῷ) ein.“ — Doch war die Darstellung noch unzulänglich; Abschnitt 4 im vorliegenden Aufsatz soll größere Klarheit bringen.

der Apostel dieses Heilsgeschehen dann näherhin als ein Mitsterben und Mitbegrabenwerden oder auch ein Mitgekreuzigtwerden (V. 6) mit Christus. Damit soll diese paulinische Lehre, die ja auch in anderen Briefen öfter anklingt (besonders Kol 2, 12. 20; 3, 1—4; Eph 2, 5f.; aber auch Gal 2, 19f.; 5, 24), freilich in beachtlichen Variationen je nach der Briefsituation, in keiner Weise abgeschwächt und abgewertet werden; sie ist vielmehr das Tiefste und Feinste, was Paulus zur Taufe zu sagen weiß. Aber der Hauptgesichtspunkt bleibt doch die Vereinigung der Täuflinge mit Christus und untereinander (vgl. Gal 3, 27—29); ja die L e b e n s gemeinschaft mit ihm gewinnt oft das Übergewicht (Eph 2, 5; Kol 2, 13; 3, 1ff.). Ist es also, auch im Hinblick auf die Stellen, die noch andere Bilder verwenden (1 Kor 6, 11; Eph 5, 26: Wasserbad; Gal 3, 27: Anziehen Christi; Kol 2, 11: Christusbeschneidung), erlaubt, das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus als den e n t s c h e i d e n d e n Gesichtspunkt für die Taufe herauszustellen? Das ist aber dann der Fall, wenn die Taufe auf Grund dieser eigentümlichen paulinischen Aussagen als „Kultmysterium" dargestellt wird, und das heißt mit den Worten Warnachs: „die wirkliche und wirksame Gegenwart des von Gott durch Christus einmal in der Geschichte vollbrachten Heilswerkes unter der Hülle kultsymbolischer Erscheinung (ὁμοίωμα), die es den Gläubigen ermöglicht, die göttliche Heilstat selbst mit zu agieren und dadurch an dem von ihr gewirkten Heil teilzunehmen." [39]) Für Paulus ist unsere p e r s ö n l i c h e Vereinigung mit J e s u s C h r i s t u s vordringlich, durch die wir zugleich an seinen einmal vollbrachten Heilstaten Anteil gewinnen.[40])

Doch kehren wir zum Gedankengang von V. 3 und 4 zurück! Der Gedanke an C h r i s t u s also, der für uns gestorben ist, ermöglichte es Paulus, den Gesichtspunkt des Todes bei der Taufe hervorzuheben, und die für ihn feststehende Tatsache, daß wir durch die Taufe aufs engste mit Christus verbunden wurden, ließ den Gedanken dahin reifen, daß wir auch in seinen Tod einbezogen wurden. Sein Sterben ist auch unser Sterben geworden, und unser Sterben in der Taufe ist ein Sterben mit ihm.[41]) Um aber unser völliges Totwerden für die Sündenmacht darzulegen, folgert der Apostel aus dem, was Christus geschah und was uns durch die Taufe mit ihm geschieht, noch weiter, daß wir den letzten Schritt ins Totenreich mitvollzogen: „Mitbegraben also wurden wir mit ihm durch die Taufe hin auf den Tod (so daß wir tot sind)".[42]) Dieses Heilsgeschehen aber hat das Ziel (ἵνα- Satz), daß wir mit Christus auch zur Auferstehung und damit zu neuem Leben gelangen; nur wird dieser Gedanke entsprechend der Tendenz des Abschnittes sogleich zur sittlichen Mahnung umgebogen (Lebens w a n d e l). Die Gedankenbewegung selbst ist die gleiche: Weil das durch Gott an C h r i s t u s gewirkt wurde, so auch an u n s,

[39]) A.a.O. 341.

[40]) Recht gut drückt Schelkle (a.a.O. 10) das so aus: „In der Taufe wird das Mitbetroffensein durch das Kreuz an jedem v o l l s t r e c k t und wird der Mensch in das Sterben und Auferstehen Christi mithineinbezogen" (gesp. von mir); auch die Erklärung Seidenstickers (a.a.O. 240, A. 188) läuft darauf hinaus.

[41]) Dieser Gedanke steht hinter V. 3; aber er kann nicht mit Mussner (a.a.O. 258) aus εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ direkt herausgehört werden. Diese Wendung durch „auf den Tod m i t i h m" wiederzugeben, ist sprachlich wohl nicht gut möglich.

[42]) Die Frage, ob εἰς τὸν θάνατον mit βαπτίσματος oder συνετάφημεν zu verknüpfen ist, läßt sich kaum mit letzter Sicherheit entscheiden. Nimmt man das erste an, so ist es eine Aufnahme von V. 3b; der finale Sinn (s. o.) ist im Zusammenhang gut begründet, da so noch einmal das Stichwort fällt und der Effekt, auf den es ankommt, betont wird. Vgl. schon Sanday-Headlam (Edinburgh ^{5}1945) z. St.

die wir mit Christus verbunden sind. So vollziehen wir auch diesen — dritten — Schritt mit ihm zusammen.[43]) Bei dieser gedanklichen Entwicklung wäre es ein fremder und störender Gedanke, sollte im nächsten Vers mit ὁμοίωμα das liturgische Symbol gemeint sein, unter dem der Tod Christi selbst gegenwärtig würde. Ein Gegenwärtigwerden des Sterbens Christi selbst im Sakrament ist überhaupt im ganzen Gedankengang nicht erforderlich. Wir sind vielmehr durch die Taufe sakramental (διὰ τοῦ βαπτίσματος V. 4) mit dem pneumatischen Christus verbunden worden und nehmen in dieser Christusgemeinschaft an seinem Tod (und zwar dem Kreuzestod, vgl. V. 6 συνεσταυρώθη) und seinem Begräbnis teil, um auch mit ihm zur Auferstehung zu gelangen. So könnte man V. 5 sinngemäß etwa, wie folgt, wiedergeben: Wir sind durch die Taufe mit der Gestalt seines Todes, d. h. des Kreuzestodes, Verbundene geworden, so daß diese sich an uns ausprägt und voll wirksam wird; darum werden wir aber auch mit der Gestalt seiner Auferstehung Verbundene sein, so daß sich auch diese an uns ausprägen und voll wirksam werden wird. Der Grund dafür ist eben unsere durch das Sakrament erfolgende volle Vereinigung mit Christus, dem Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen. So ist diese Betrachtung zwar sakramental, aber nicht mysterienhaft im Sinne eines Kultmysteriums. Daß der sakramentale Mitvollzug des einmal erfolgten Sterbens und Auferstehens Christi nicht nur ein analoger Prozeß beim Täufling, ein Nachvollzug, eine Verähnlichung ist, dürfte jetzt klar genug gesagt sein. Wie freilich dieses gegenwärtige Mitvollziehen der einst erfolgten und — historisch gesehen — abgeschlossenen und vergangenen Geschehnisse möglich und nach der Denkweise Pauli vorzustellen ist, das ist das große Problem.

4. Die zugrunde liegende Denkweise Pauli

a) Positive Darlegung

Der Schlüssel zum Verständnis dieser eigentümlichen paulinischen συν-Aussagen, die von unserer Einbeziehung auch in die Heilstaten Christi handeln, dürfte die dem Apostel aus dem Judentum überkommene und in Fleisch und Blut übergegangene Anschauung von der „korporativen Persönlichkeit" (corporate personality) sein, wie sie besonders klar H. Wh. Robinson entwickelt hat.[44]) Unsere solidarische Verbundenheit mit Christus, wie sie in der unmittelbar zuvorstehenden Adam-Christus-Parallele zum Ausdruck kommt (5, 12 bis 21), wird von vielen neueren Autoren, auch von Warnach,[45]) als theologische Grundlage dieser Aussagen anerkannt; nur gibt man sich wohl von ihrer ganzen Tragfähigkeit und Tragweite noch nicht genügend Rechenschaft. Ich selbst

---

[43]) Die Wendung „Christus wurde auferweckt ἐκ νεκρῶν" (V. 4) wird formelhaft in 6,13 auf uns angewendet: ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας.

[44]) The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: Werden und Wachsen des AT (Beih. 66 zur ZAW), Berlin 1936, 49—66 (leider wurde ich auf diesen Aufsatz erst später aufmerksam). Diese Gedanken sind auch von anderen geäußert worden; Robinson selbst beruft sich besonders auf J. Pedersen, Israel, its Life and Culture, London 1926. Neuerdings vgl. W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, London 1948, 53 ff.; 108 f. und die von ihm genannten englischen Autoren. (Kritisches zu Davies s. u. Abschn. 4b).

[45]) A.a.O. 328 ff.

hatte der Adam-Christus-Parallele den Stellvertretungsgedanken an die Seite gestellt,[46] war aber in den Fehler verfallen, diesen in Ablehnung einer „mystischen" Deutung zu sehr nach den juristischen Vorstellungen des Hellenismus zu verstehen. In Wirklichkeit muß nach dem alten hebräisch-semitischen Denken beides aufs engste zusammengeschaut werden. Der Vorfahr umschließt nicht nur die von ihm Abstammenden, sondern diese „s i n d auch ihre Vorfahren, wie die Patriarchengeschichten oft illustrieren."[47]) „Der Übergang von dem Einen zu den Vielen und von den Vielen zu dem Einen war für sie (die Hebräer) viel leichter als für uns."[48]) Also ist der „Stammvater" der Repräsentant aller kommenden Geschlechter, handelt in ihrem Namen und für sie, ja enthält sie in sich und bestimmt ihr Geschick; und umgekehrt erfüllt sich das Geschick des Stammvaters auch in seinen Abkommen. Damit ist eine k o r p o r a t i v e V i k a r i a t i o n u n d R e p r ä s e n t a t i o n gegeben, die es ermöglicht, die Aussagen von dem Einen auf die Vielen und von den Vielen auf den Einen zu übertragen, doch so, daß die e c h t e h i s t o r i s c h e V o r g ä n g i g k e i t d e s A h n h e r r n gewahrt bleibt.

Aus dieser Denkungsweise ist auch das stellvertretende Sühneleiden zu verstehen, z. B. der makkabäischen Martyrer. Diese „identifizieren sich bewußt mit der Nation. Das Prinzip des stellvertretenden Leidens, das sie durch ihr Beispiel belegen und verdeutlichen, ist selbst eine Anwendung der gesellschaftlichen Solidarität, in der jenes, wie man sagen kann, verborgen liegt."[49] Auch die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Recht bedeutet nur einen Spezialfall dieser Anschauung.[50])

Wir brauchen jetzt nur diese Denkungsart ins Christliche zu übersetzen, d. h. auf Christus und die mit ihm Verbundenen anzuwenden, und gelangen so zur Anschauung Pauli. Da zeigt sich, wie stark sein Denken davon beherrscht ist. Christus ist für die erlöste Menschheit ein ähnlicher Stammvater, eine „korporative Persönlichkeit", wie Adam für die unerlöste Menschheit, nur daß die Auswirkungen seiner Gehorsamstat die Folgen des Ungehorsams Adams bei weitem übertreffen (Röm 5, 12—21). Von dieser typologischen Übersteigerung abgesehen, ist es aber eine echte Parallele mit umgekehrtem Vorzeichen. „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden" (1 Kor 15, 22). Dabei spielt die zeitliche Divergenz, daß Christus als ἀπαρχή schon auferstanden ist und die „zu Christus Gehörigen" erst bei seiner Parusie auferstehen werden (V. 23), keine entscheidende Rolle. Auch dieses Absehen-Können vom zeitlichen Abstand ist für das ganzheitliche hebräische Denken charakteristisch.[51]) Vergessen ist der Zeitkoeffizient im Verhältnis zwischen Christus, dem Erstauferweckten, und den Christen, den ihm einst bei der Totenauferstehung Folgenden, nicht: In Adam „s t e r b e n" alle, in Christus „w e r d e n alle zum Leben gelangen"; aber er ergibt sich nur im Hinblick auf das

---

[46]) A.a.O. 110/15.

[47]) Robinson, a.a.O 51.

[48]) Ebd. 53.

[49]) Ebd. 56.

[50]) Vgl. ebd. 58.

[51]) Vgl. dazu auch *Th. Boman,* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen ²1954, 118 ff., besonders 119.

effektive Eintreten der Wirkung bei den Vielen. Für den Grundansatz dieses Denkens ist das zeitliche Moment unwesentlich: „Einer ist für alle gestorben; also sind alle insgesamt gestorben" (2 Kor 5, 14).

Der damit gegebene Stellvertretungsgedanke in seiner ganzen Realistik ist mehr versteckt auch in Gal 2, 19 — einer für unsere Betrachtung sehr wichtigen Stelle — enthalten, wo Paulus in unübertrefflicher Prägnanz sagt: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, um für Gott zu leben." „Eigentlich" gestorben auf Grund der Forderung des Gesetzes und zugleich zu Ungunsten des Gesetzes, so daß es sein Forderungsrecht und überhaupt seine Geltung verliert, ist nämlich Christus (vgl. Gal 3, 13); aber Paulus ist „mitgekreuzigt", wie wir nun im unmittelbaren Anschluß daran hören, und darum trifft diese Aussage „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben" auch auf ihn zu. Damit ist zugleich bewiesen, daß hier der Ansatz zu den συν-Aussagen liegt. Effektiv aber tritt diese „Mitkreuzigung" mit Christus, wie wir aus Röm 6, 6 wissen, bei der Taufe ein, so daß die neueren Kommentare in der Mehrzahl diesen theologischen Hintergrund von Gal 2, 19 nun auch in dieser Weise rekonstruieren und auf die Tauftheologie Pauli rekurrieren. Ebenso dürfte dieses eigentümliche paulinische Denken in Röm 7, 4 zu erkennen sein: „Ihr seid für das Gesetz zu Toten gemacht worden durch den Leib Christi"; gerade um des Theologumenons willen, daß durch das Sterben Christi zu Ungunsten des νόμος auch wir dem νόμος gestorben sind, muß man sicher daran festhalten, daß hier der physische (und nicht der mystische) Leib Christi gemeint ist. Paulus dürfte also die genannten συν-Aussagen eingeführt haben, um den theologischen Tatbestand auszudrücken: Von Christus (dem „Stammvater") her gesehen, gilt: Er ist (stellvertretend) für uns gestorben; also sind wir alle gestorben; und von uns (dem ihm durch das πνεῦμα Verbundenen) her gesehen, gilt: Wir sind mit ihm gestorben, „damals", als er uns real repräsentierte, und doch effektiv erst „jetzt", da wir ihm durch die Taufe eingegliedert werden. Die eigentümliche Zusammenschau dessen, was einst auf Golgatha geschah, und dessen, was sich dann in der Gemeinde der Christusgläubigen erfüllt und auswirkt, ist auch in Eph 2, 14ff. zu erkennen. Christus hat Frieden gestiftet zwischen den beiden Gruppen der Menschheit, wie sie sich aus der religiösen Sicht ergeben: zwischen den Juden und Heiden. Er hat diese Versöhnung geschaffen, indem er sie beide mit Gott versöhnte; seine Versöhnungstat, und sie allein, hat beiden Gruppen wieder zur Vergebungsbereitschaft und Friedensgesinnung Gottes verholfen und so zugleich die feindlichen Brüder zusammengeführt. Die Versöhnungstat selbst hat Christus „in seinem Fleische" (V. 14), „durch das Kreuz" (V. 16) vollbracht; und doch sagt der Apostel im selben Atemzug, daß Christus die beiden „in einem einzigen Leibe" mit Gott versöhnen wollte (V. 16). Mit dieser Wendung meint Paulus hier sicher den „mystischen" Leib Christi, wie die parallele Aussage in V. 18 bestätigt: „Durch ihn haben wir, die beiden, in einem einzigen Geiste den Zugang zum Vater." Die Verbindungslinie zwischen „Geist" und „Leib" erbringt für diesen Zusammenhang nämlich 1 Kor 12, 13: „In einem einzigen Geiste wurden wir alle zu einem einzigen Leibe getauft" (trotz der sonstigen Unterschiede zwischen 1 Kor und Eph in der Vorstellung vom Leib Christi); man vergleiche auch Eph 4, 4: „ein einziger Leib und ein einziger Geist . . .". Also geschieht die Versöhnungstat Christi „in seinem Fleische" am Kreuze und zugleich in seinem (mystischen) Leib, der die Taufe der späteren Christen voraussetzt. Seine ein-

malige Kreuzestat, durch die er „das Gebotegesetz mit seinen Satzungen" vernichtete (Aorist!), sollte „die zwei (Juden und Heiden) in ihm zu einem einzigen neuen Menschen schaffen" (V. 15).[52]) So wird in dieser einen Stunde vollbracht, was sich doch effektiv erst später verwirklicht, und wiederum ist der Friede zwischen den Juden und Heiden nicht erst dann eingetreten, als sich beide Gruppen tatsächlich in der Kirche Jesu Christi trafen und vereinigten, sondern bereits in der Kreuzigungsstunde. Unsere Begriffe „grundsätzlich — tatsächlich" oder „virtuell — real" oder wie immer wir sie wählen, versagen sämtlich vor der Realistik der paulinischen Schau, die eben solcher Beifügungen nicht bedarf. Es ist möglich, daß sich gerade hinter der Eph-Stelle noch mehr konkrete alte Vorstellungen (Anthropos-Mythus?) verbergen; aber wir brauchen darauf nicht einzugehen, weil sie derselben Grundrichtung des Denkens angehören.

In dieser Weise ließen sich wohl noch manche Stellen aus den Paulusbriefen beleuchten; vor allem wäre zu untersuchen, wieweit Pauli Darlegungen über den „Leib Christi" von hier aus zu interpretieren sind, stärker noch, als es bisher schon geschah. Für unseren Zusammenhang dürfte aber genügend deutlich geworden sein, daß wir damit auf eine G r u n d k a t e g o r i e des paulinischen Denkens gestoßen sind.

Da ist aber noch auf ein bedeutsames Moment aufmerksam zu machen, einen Unterschied gegenüber den mannigfachen Ausprägungen, die dieses Denken schon im AT gefunden hat. Im AT ist diese Denkweise an den natürlichen Verband der Sippe, des Volkes usw. angeschlossen. Sobald sie auf den übernatürlich-pneumatischen Verband der Christusgläubigen übertragen wird, findet eine Besonderung statt: Dieser Verband ist nicht ohne weiteres gegeben, sondern wird erst durch die Taufe hergestellt. Darum treten die Aussagen vom Mitvollzug der Heilstaten unseres „Stammvaters" Christus gerade bei der Taufe in ihr Recht. In der Taufe und durch sie werden wir in diese Heilstaten hineingezogen und werden sie an uns wirksam, weil wir von nun an zu Christus gehören. Von Christus ausgehend, können wir auch sagen: Weil Christus der Anfang einer neuen Menschheit ist, der „Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29), gewinnen seine Heilstaten eine fortdauernde, für alle kommenden Glaubensgeschlechter geltende Bedeutung und verwirklichen sich an uns, sobald und sofern wir Glieder dieser neuen Menschheit, „Brüder" Christi werden, und zwar nicht in dem Sinn, daß sie neu geschehen — sie sind „ein- für allemal" (Röm 6, 10) erfolgt —, vielmehr so, daß wir an ihnen partizipieren.

Eine gewisse Bestätigung dafür, daß die συν-Aussagen auf diese Weise im paulinischen Denken zu verankern sind, bieten die συν-Aussagen über die Schöpfung in Röm 8, 22; denn auch zwischen uns und der Schöpfung besteht eine von Gott gewollte solidarische Verbundenheit, und darum „seufzt und leidet sie Wehen mit bis jetzt", da ja noch der jetzige böse Äon besteht, wird aber einst bei der „Enthüllung der Söhne Gottes" (d. i. bei der Auferstehung der Toten) von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden.

---

[52]) Vgl. *Dibelius - Greeven* (Handbuch zum NT 12, Tübingen ^{3}1953) z. St.: „ἐν αὐτῷ ist gleichzeitig auf den Christus und auf die Kirche als seinen Leib zu beziehen, wie die Wiederaufnahme durch ἐν ἑνὶ σώματι nahelegt. Hiermit kann wegen ἑνί ... nicht ausschließlich der Leib des Gekreuzigten ohne jeden Blick auf die Gemeinde gemeint sein." — In eine Auseinandersetzung über die Exegese der ganzen Stelle können wir hier nicht eintreten.

b) Kritisches zu anderen Erklärungsversuchen

Es wird nun einleuchten, daß man diese Denkweise nicht als „mystisch" im herkömmlichen Sinn bezeichnen kann; denn es geht dabei weder um ein mystisches „Erleben" noch um eine mystische „Ineinssetzung". Es ist vielmehr eine eigenständige, dem Semiten eigentümliche, uns Abendländern und Modernen ungewohnte Denkweise, die für die besondere Relation zwischen einer repräsentativen Einzelpersönlichkeit und einer ihm angeschlossenen Gemeinschaft gilt. Nicht „mystische" Verbundenheit, wie man sie auch näher bestimmen will, ist dafür das rechte Wort, sondern eher „solidarische" Einheit in starker realistischer Verdichtung, eine Einheit, die die Grenzen von Zeit und Raum, Persönlichkeit und Gemeinschaft aufhebt und doch wieder bestehen läßt. Da ich mich mit der „mystischen" Interpretation aber schon in der früheren Studie befaßt habe, kann darauf verwiesen werden.[53])

Man wird auch zugeben, daß die modernen Kategorien eines dialektischen und existentialistischen Denkens, insbesondere die der „Gleichzeitigkeit", nicht als dem paulinischen Denken adäquat bezeichnet werden können. Auch bei diesem Erklärungsversuch (wie ihn W. T. Hahn unternommen hat) sind richtige Momente erkannt, vor allem die Irrelevanz der Zeit. Aber andererseits kann der Zeitkoeffizient bei Paulus nicht ausgeschaltet werden, da die Heilstaten Christi „ein- für allemal" geschehen sind, d. h. historisch gesehen, einmalige Ereignisse sind und bleiben, und wiederum die Heilsgeschichte fortgeht und auf einen neuen und letzten Höhepunkt, die Parusie Christi und die Heilsvollendung, zustrebt. Die zeitliche Diskrepanz löst sich unter dem Gesichtspunkt, daß Christus der Stammvater einer neuen Menschheit ist, der an einem fixierten Punkt in die Geschichte eintrat und doch weitergeltende und -wirkende Bedeutung für seine und in seinen Nachfahren besitzt.[54])

Wichtig ist es, zu zwei Erklärungsversuchen Stellung zu nehmen, die an sich in dieselbe Richtung wie der hier vorgetragene gehen, aber nicht nach der allumfassenden Denkkategorie Pauli fragen, sondern von vornherein je eine engere, eine ganz spezielle Anschauung zugrunde legen. Ihr Wahrheitsmoment gewinnen diese Versuche aus jener gleichen Denkkategorie, übersehen aber, daß Paulus für unsere einzigartige Beziehung zu Christus und seinen Heilstaten eigene Ausdrucksformen (vor allem jene Komposita mit συν) schaffen mußte.

Der eine Versuch ist von E. Druwé unternommen worden, der seine Ansicht selbst, wie folgt, zusammenfaßt: „Wir haben die συν-Zeitwörter, durch welche Paulus unsere Hineinbeziehung in Christi Tod und Auferstehung wiedergibt, im Lichte seiner Opfermystik zu erklären, wie diese sich vor allem in 2 Kor 5, 14b äußert. Tod und Auferstehung sind zwei Momente des einen Erlösungsopfers. In Christus als Opfergabe ist die ganze Menschheit gegenwärtig gestellt und macht sie i d e e l l den Opfergang mit, als ein Absterben an der Sünde und ein Aufgehen in die Heiligkeit Gottes. Diese i d e e l l e Identifizierung der Menschen mit Christus als Opfergabe, ihr dadurch bedingtes v i r t u e l l e s Erlöstsein, wird r e e l l und a k t u e l l bei der Taufe, wo die Kraft des durch

---

[53]) A.a.O. 157 f.; 175/82.

[54]) Auch dazu habe ich in der früheren Studie schon einiges ausgeführt (a.a.O. 145/49).

das Opfer vollendeten, pneumatischen Christus sie nun auch in ihrer konkreten Existenz in ihm aufnimmt." [55]) — Der stellvertretende Sühnetod Christi ist eine Anwendung des von uns entwickelten paulinischen Denkens; aber 1. ist der Gedankenkreis der Versöhnung nicht einfach identisch mit der Opferanschauung;[56]) 2. sind die Texte, in denen speziell vom Opfer Christi gesprochen wird nicht sehr zahlreich [56a]); und 3. werden vor allem die Opferaussagen nicht in Beziehung zu den Komposita mit συν gebracht. Die Adam-Christus-Parallele, die sicher nicht ohne Grund unserem Abschnitt Röm 6, 1—11 unmittelbar voraufgeht, beherrscht und durchtränkt ganz anders die gesamte paulinische Theologie. Der Stellvertretungsgedanke steht in innerlicher Verknüpfung mit dieser Sicht auf Christus. So wertvoll der Teilaspekt Druwés ist, er gefährdet doch die Zustimmung der Exegeten, da er das paulinische Denken zu einseitig festlegt.

Der andere Versuch stammt von W. D. Davies, der nach gutem Grundansatz [57]) und einer wertvollen Kritik an der religionsgeschichtlichen Erklärung (Anlehnung an die hellenistischen Mysterienreligionen) und an der „mystischen" Interpretation A. Schweitzers [58]) die συν-Komposita speziell aus dem Pascharitus verständlich machen will. [59]) Es ist richtig, daß auch bei diesem das hebräische solidarisch-realistische Denken zutage tritt: In der Pascha-Haggada identifizieren sich die später feiernden Israeliten mit der Auszugsgeneration; aber es ist falsch, eine unmittelbare Abhängigkeit Pauli von dieser Pascha-Tradition für seine Taufanschauungen und συν-Aussagen zu konstruieren. (Eher erwägenswert ist dies für seine Auffassung des Herrnmahls.) Hätte Davies diese jüdischen Texte herangezogen, um den allgemeinen Zug des hebräischen und auch des paulinischen Denkens zu illustrieren, wäre kaum etwas dagegen einzuwenden; aber wenn er sagt: „Wir sehen nun, welcher Art ʾκῆρυξ' Paulus war: Er war der κῆρυξ nicht eines neuen Mysteriums, sondern eines neuen Exodus und all dessen, was er miteinschloß", [60]) so knüpft er theologische Fäden, die sich in der paulinischen Theologie nicht genügend nachweisen lassen. Doch dürfte es auch nicht richtig sein, aus dieser Vereinseitigung und Überspitzung Davies' die Konsequenz zu ziehen: „Gerade ein solcher untauglicher Versuch läßt schließlich den Einfluß der Mysterienfrömmigkeit auf Paulus besonders deutlich hervortreten". [61]) Die Grundstruktur des paulinischen Denkens scheint Davies richtig erfaßt zu haben; nur hat er übersehen, daß Paulus nicht an spezielle jüdische Theologumena anknüpft, sondern seine neue und besondere Christuslehre mit den ihm zur Verfügung stehenden Denkmitteln einzufangen versucht, besser: die einzigartige Wirklichkeit Christi, wie er sie im Glauben erfaßt, auf seine Weise theologisch auszudrücken und darzustellen trachtet.

---

[55]) In der deutschen Zusammenfassung a.a.O. 224; weiter ausgeführt 214/23.

[56]) Vgl. dazu *J. Dupont*, La réconciliation dans la théologie de S. Paul, Bruges-Paris 1953.

[56a]) Seidensticker (a.a.O. 162 ff.) behandelt als solche Röm 3, 25; 1. Kor 5, 7; 11, 25; Eph 5, 2. Seine Arbeit sucht den ganzen Fragenkreis im Zusammenhang der paulinischen Theologie zu klären.

[57]) Paul and Rabbinic Judaism, London 1948, 88: „Das Leben, der Tod, die Auferstehung und Verherrlichung Jesu hören auf, bloße äußere Tatsachen der Geschichte zu sein, werden vielmehr lebendige Realitäten in dem eigenen Leben des Christen".

[58]) Ebd. 88—100.

[59]) Ebd. 102 ff.

[60]) Ebd. 108.

[61]) *O. Kuss* in ThGl 1952, 413, A. 33.

Schließlich sei nochmals ein Blick auf Warnachs Gesamtauffassung geworfen! Warnach gibt zwar die Bedeutsamkeit der von uns herausgestellten Denkweise für die paulinische Tauftheologie zu, verlangt aber für die Taufe zusätzlich die „kultsymbolische Erscheinung des Christusgeschehens im sakramentalen Gleichbild (ὁμοίωμα), wodurch es im irdischen, raumzeitlichen Bereich wirklich gegenwärtig bzw. actu zugänglich wird und zugleich seine Wirkung zum Heil oder zum Gericht ausübt".[62]) Aber wir müssen fragen: Ist dieses Gegenwärtigwerden der Heilstaten Christi im Kultsymbol wirklich gefordert? Hat es im paulinischen Taufdenken überhaupt einen Platz? Wird hier nicht zusätzlich ein bei Paulus nicht oder noch nicht[63]) erkennbarer Gesichtspunkt zwischeneingebracht? Die einzige Stütze im Text ist der Ausdruck ὁμοίωμα, der aber, wie die obigen Ausführungen zeigen sollten, schwerlich in diesem Sinne gedeutet werden kann. Wenn Warnach meint, nur so würde man dem Realismus des Mitvollzugs der Heilstaten, also auch den Aussagen vom „Mitsterben bzw. Mitbegrabenwerden mit Christus" gerecht, muß dawider gefragt werden, ob nicht die συν-Aussagen der sog. Leidensmystik den gleichen Realismus beanspruchen. Kann man etwa in Röm 8, 17 das „Mitleiden (mit Christus), um auch mit (ihm) verherrlicht zu werden", in dem Sinne verstehen, daß die Leiden Christi selbst wieder objektiv gegenwärtig werden? Ist es nicht vielmehr so, daß wir als mit Christus Verbundene durch unsere Leiden (vgl. V. 18 „die Leiden der jetzigen Zeit") „mit Christus mitleiden" und „die Tötung Jesu an unserem Leib tragen" (2 Kor 4, 10), weil wir eben durch unsere Einbeziehung in Christus (als „korporative Persönlichkeit") damit zugleich an seinen Leiden partizipieren? Wenn also die συν-Aussagen in der Leidens-„Mystik" wesentlich den Sinn haben, daß wir die Leiden Christi übernehmen (vgl. Kol 1, 24), daß Christi Leiden reichlich für uns werden (2 Kor 1, 5), dann dürften analog die sakramentalen συν-Aussagen doch auch keinen anderen Sinn haben, als daß Christi Tod und Auferstehung durch die Taufe uns mitbetreffen und mitumfassen, hier in ihrer gnadenhaft-erlösenden Wirkung, so daß Christi Sterben zu Ungunsten der Sünde bzw. des Gesetzes und sein Auferstehen zum Leben für Gott nun auch auf uns zutrifft und uns verpflichtet. Dies wird dadurch und allein dadurch möglich, daß wir durch die Taufe (διὰ τοῦ βαπτίσματος Röm 6, 4), also infolge dieses wirkmächtigen Wasserbades, in die Christusgemeinschaft aufgenommen werden und so an allem partizipieren, was Christus von Gott her widerfahren ist bzw. was er an Heilstaten vollbracht hat. Die Eigentümlichkeit dieser Gemeinschaft mit Christus, der uns einst bei seinem Erlösungswerk real repräsentierte und mitumschloß und sich uns jetzt in der Taufe effektiv an- und eingliedert, genügt völlig, um unser „Mitgekreuzigtwerden, Mitsterben, Mitbegraben- und Mitauferwecktwerden" zu erklären. Daß diese große paulinische Christusschau und nicht, auch nicht zusätzlich, der Gedanke der kultsymbolischen Repräsentation den sakramentalen συν-Aussagen zugrundeliegt, wird auch durch die Texte nahegelegt, nach denen sich das ganze Geschehen „in Christus" abspielt. „In ihm" sind die Ko-

---

[62]) A.a.O. 357.

[63]) Für die Tauftheologie der frühesten Väter ist größte Zurückhaltung geboten, vgl. die Arbeit von A. Benoit (s. in A. 2): kein Einfluß der Mysterienreligionen (168 ff.); kein Nachwirken der paulinischen Gedanken von Röm 6! — Die Entfaltung dieser Tauftheologie scheint erst im 4. Jh. erfolgt zu sein, vor allem bei Cyrill v. Jer., vgl. die Arbeiten von *H. Schwarzmann, K. H. Schelkle, O. Casel* (a.a.O. 6ff. zu Leo d. Gr.).

losser „mitbegraben in der Taufe, in ihm[64]) auch mitauferweckt durch den Glauben an die Macht Gottes“ (Kol 2, 11f.); man vergleiche das ähnliche ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Eph 2, 6. Auch in Röm 6 kommt der Gedankengang in der Mahnung zum Abschluß, daß sich die Adressaten entsprechend dem, was von Christus gilt (V. 10), auch selbst als Tote für die Sünde und für Gott Lebende ansehen müssen „in Christus Jesus“ (V. 11).

5. Einige Folgerungen

a) Die von mir empfundene Schwierigkeit, wie Paulus die gegenwärtig in der Taufe erfolgende Christusvereinigung des Täuflings mit dem Mitvollzug des einstigen Sterbens Christi am Kreuze verbinden, wie er diese zeitliche Kluft überbrücken, diese zwei theologischen Gedanken auf einen Nenner bringen könne, lag mehr in meinem als dem paulinischen Denken. Ich hatte darauf hingewiesen, daß ihm dies nur in und an der Gestalt Christi selbst möglich geworden sei, der einerseits für ihn stets der einmal erschienene Messias bleibe, andererseits der erhöhte pneumatische Herr sei, der durch die Zeiten fortlebe.[65]) Für Paulus war diese Denkweise nicht so schwierig, wenn wir bei ihm die hebräisch-semitische Anschauung von der „korporativen Persönlichkeit“ zugrundelegen, wie er sie besonders in seiner Adam-Christus-Parallele zu erkennen gibt.

b) Die „Angleichung“ an das, was einst mit Christus geschah, im Heilsgeschehen der Taufe, wie ich es beschrieb, ist also ganz real (oder auch „existentiell“) zu verstehen als ein Einbeziehen in das Sterben und Auferstehen Christi, und zwar auf Grund jener Denkweise Pauli, nach der wir bei und durch unseren Eintritt in die pneumatische Christusgemeinschaft in der Taufe zugleich an den Heilstaten unseres „Stammvaters“ partizipieren. Diese bleiben aber als geschichtliche Ereignisse ein- für allemal (ἐφάπαξ) vergangen und werden auch nicht in oder unter dem Kultsymbol gegenwärtig. Eine solche kultisch-mysterienhafte Repräsentation der Heilstaten läßt sich für die Taufauffassung Pauli nicht erweisen, ja scheint durch den Gedankengang in Röm 6 ausgeschlossen zu sein.

c) So bleibt das Anliegen meiner früheren Studie bestehen, daß sowohl „Mystik“ als auch „Kultmysterium“, und ebenso „Dialektik“ wie „Gleichzeitigkeit“ in einem existentialphilosophischen Sinne für Paulus nicht zutref-

---

[64]) Für diese Beziehung auf Christus (und nicht auf „Taufe“), die ich in der früheren Studie (a.a.O. 62 ff.) näher zu begründen suchte, entscheiden sich auch die meisten neueren Exegeten, u. a. *J. Huby* (Verbum Salutis VIII, Paris [19]1947); *K. Staab* (Regensb. NT 7, 1950); *Ch. Masson* (Neuchâtel-Paris 1950); *Dibelius - Greeven* (Handbuch zum NT 12, Tübingen [3]1953) z. St.

[65]) A.a.O. 158; doch muß ich die Behauptung Warnachs (a.a.O. 351 in A. 207) zurückweisen, daß ich mich dabei „in Ungereimtheiten, ja Widersprüche verwickle“. Denn das Pneumatische ist als göttliches Wesen an sich überzeitlich, aber geht in seiner Verbindung mit dem erhöhten Christus auch eine Beziehung zur Zeit ein, da dieser ja in seinem verklärten Leibe weilt, das Haupt der irdischen Kirche ist und bei der Parusie wieder hervortreten wird. Vgl. die Ausführungen von M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München [3-4]1949, zur Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit Christi (593 ff.) und näherhin zu seiner verklärten Gestalt (833 ff.). Schmaus zeigt auch auf, wie wichtig dieser Gesichtspunkt gegenüber der Mystik, den Mysterienreligionen und jeder Art von Gnosis ist; das gleiche Anliegen bewegte mich.

fende, ja unpassende Denkkategorien sind. Das sind keine unwichtigen Feststellungen für das paulinische Denken, zeigen sie doch seine starke Verwurzelung im jüdisch-semitischen Denken auf. Eine völlige Verschließung des großen Heidenapostels gegenüber den hellenistischen Begriffen und Anschauungen soll aber damit keineswegs behauptet werden. Seine Offenheit für diese Begriffswelt kann in bestimmten Situationen, z. B. bei der Abwehr der Irrlehrer in Kolossä, stärker hervortreten,[66]) betrifft aber nicht die Grundstruktur seines Denkens, sondern entstammt eher den konkreten Erfordernissen seiner Mission und dem missionarischen Drang, allen alles zu werden.

d) Die Taufe hat bei Paulus wirklich sakramentalen Charakter; sie ist ihm Heilszuwendung vermittels des Wasserbades.[67]) Doch betrachtet er sie nicht einfach als gegebene Institution, sondern schaut vor allem auf das innere Heilsgeschehen und setzt dieses in engste Beziehung zu Christus. Der Täufling tritt in die pneumatisch-reale Gemeinschaft mit Christus ein und wird dadurch zugleich in das Geschehen, das Christus einst von Gott her widerfuhr, mithineingezogen. Er teilt das Geschick seines Herrn mit allen Heilswirkungen, wird aber auch ethisch zum völligen Absterben für die Sündenmacht und zum Leben für Gott verpflichtet und muß in seiner irdischen Erfahrung das Kreuz Christi übernehmen, so zur völligen Schicksalsgemeinschaft mit seinem Herrn gelangend, um einst (bei der leiblichen Auferweckung) auch das volle Mitauferstehen und Leben mit Christus zu gewinnen. Das, woran ihn die Taufe sakramentalgnadenhaft beteiligt, Tod und Auferstehung Christi, wird das verpflichtende Gesetz und die Erfahrungsregel seines irdischen Weges bis zur eschatologischen Auferstehung der Toten. Insofern ist diese Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus tatsächlich ein Leitgedanke des Apostels Paulus, freilich nicht im Sinne eines blassen Gedankenschemas. Paulus findet diesen Gedanken in der seinshaften, lebensvollen und innerlich erfaßten Verbundenheit mit seinem Herrn, dessen Sterben für uns am Kreuz und dessen Auferweckung durch Gott für ihn Glaubenstatsachen sind, die für ihn und alle Christus Eingegliederten ihre volle Bedeutsamkeit behalten.

e) Alle getroffenen Feststellungen beziehen sich auf die Tauftheologie Pauli; sie dürfen nicht ohne weiteres auf seine Lehre über das Herrnmahl ausgedehnt werden. Da dieses seinem Gehalt und Wesen nach wieder andere und noch reichere theologische Gedanken als die Taufe enthält, müßte die Frage, ob Paulus bei ihm an eine kultische Repräsentation des Heilstodes Christi denkt, aufs neue gestellt und für sich untersucht werden. Nur läßt sich nicht eine paulinische Anschauung vom „Kultmysterium" von der Taufe her entwickeln und auf die Eucharistiefeier übertragen. Beim Herrnmahl, für das sich Paulus selbst auf die Stiftung Jesu beruft (1 Kor 11, 23ff.), kann und wird ein viel reicherer Symbolgehalt als bei der Taufe vorliegen. Sicher war auch dem Judentum eine kultische Repräsentation durchaus vertraut;[68]) vor allem der Pascharitus,

---

[66]) Vgl. den nach seinem Tode veröffentlichten Aufsatz von O. Casel zur Kultsprache des hl. Paulus (a.a.O., bes. 36 ff.).

[67]) Zur Sakramentalität der Taufe vgl. *H. Schlier* in ThLZ 1947, 324 ff.; *M. Fraeyman*, De sacramentaliteit ... (s. in A. 2); O. Kuss in ThGl 1952, 411 f. und die Kritiken zu dem in A. 2 genannten Werk von *M. Barth*.

[68]) Vgl. dazu *W. Marxsen*, Repräsentation im Abendmahl?: Monatsschr. für Pastoraltheol. 41 (1952) 69—78 (beantwortet die Frage positiv in Anknüpfung an jüdische Anschauungen).

aber auch das Laubhüttenfest sind für solche Gedanken eine reiche Fundgrube. Eine Notwendigkeit, auf hellenistische Vorstellungen zurückzugreifen, dürfte sich also nur für den Fall ergeben, daß sich die paulinischen Anschauungen vom Herrnmahl als wesentlich verschieden von der Auffassung Jesu und der Urgemeinde herausstellen. Die Frage, wie weit etwa das paulinische Herrnmahl ein „Kultmysterium" im Sinne Casels und Warnachs ist, bleibe also offen. Sofern die Mysterienlehre auch heute noch ihre Anlehnung an die hellenistischen Mysterienreligionen nicht verleugnet, wenn auch nur, um ein ideales „Kulteidos" herauszuarbeiten, möchte man ihr freilich zu bedenken geben, ob nicht eine stärkere Beachtung der j ü d i s c h e n Wurzeln des urchristlichen und auch paulinischen Denkens noch ertragreicher wäre. Von da aus könnte sich ergeben, daß bei der heiligen Kultfeier der Urkirche, bei der sie „den Tod des Herrn verkündigte" (1 Kor 11, 26), neben und in der Symbolhandlung auch dem W o r t eine größere Bedeutung beizumessen ist, „Wort" hier im Sinne des Glaubenswortes innerhalb der Gemeinde der Getauften. Doch sei das alles nur als Frage hingestellt. Für die Tauftheologie Pauli hat sich uns aufs neue bestätigt, welche führende Rolle für das paulinische Denken das Kerygma spielt, die grundlegende Heilsbotschaft von Jesus dem Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

Endziel und Endzeit im Gesellschaftsdenken des Nikolaus von Kues

Von G. Heinz-Mohr, Loccum

Über die teleologische Naturerklärung hinaus, mit der Anaxagoras aus der geordneten Bewegung des Weltalls auf eine vernünftige, zwecktätige Ursache geschlossen hatte, hat sich Sokrates im Rahmen des Vorsehungsglaubens seines Volkes und in Beziehung auf die Stellung des Menschen zur Überzeugung von der Weisheit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung bekannt. Für Platon werden die Ideen zur Ursache und zum Zweck des Geschehens, und die Idee des Guten, die alle anderen überragt, schließlich als Weltvernunft, als Gottheit, absoluter sittlicher Weltzweck, während folgerichtig der Staat alle Einzelkräfte zum Ziel des Ganzen, der Gerechtigkeit, zusammenfaßt. Da alles Unvollkommene zur Vollkommenheit strebt, alles Werden um des Seins willen existiert, gewinnt unter den vier aristotelischen Grundprinzipien der Zweck besondere Bedeutung. Der in den Dingen ruhende Zweck stellt ihre Ursache dar und bestimmt ihr Wesen. Bei aller Kritik an der platonischen Ideenlehre gibt Aristoteles doch dem höchsten Prinzip die Prädikate der platonischen Idee des Guten. Der erste Beweger ist, selbst unbewegt, die reine Zweckursache. In ihm finden Leben, Bewegung und Ordnung jeglicher Art ihr Ziel. Ziel des menschlichen Handelns aber ist die mit höchster ethischer Strenge gefaßte Glückseligkeit (Eudämonie). Die Neuplatoniker erkennen die Welt als Emanation Gottes, mit stetig abnehmender Vollkommenheit in unendlicher Stufenfolge bis zur Materie absteigend. Ziel der Einzelseele muß es sein, aus der Verhaftung in der Körperlichkeit durch Erkenntnis und Handeln wieder aufwärts zu steigen und sich damit aus der Vielfalt zur Ursprungseinheit zurückzubewegen.

Hatte also das griechische teleologische Denken in der Hauptsache der Zweckmäßigkeit der Natur und der Aufgabe des Menschen darin gegolten, so fügte das Christentum die Teleologie der Geschichte hinzu. Der Mensch rückt als Zweck der Schöpfung und Erlösung in den Mittelpunkt des Universums, sein Heil wird zum Inhalt des göttlichen Weltplans, zum Maßstab aller endlichen Dinge. Diesem Ziel dient vor allem die Kirche, ist aber auch jede andere soziologische Größe eingefügt. Das grandiose Drama der Weltgeschichte, das Augustinus in „De civitate Dei“ entwirft, ist für alle Zeiten ein Meister- und Musterstück teleologischer Schau. Den gewaltigen Kampf zwischen Glauben und Unglauben entscheidet das Weltgericht. Das Ziel der Glaubenden ist im ewigen Leben, ewigen Frieden, in der Anschauung Gottes erreicht. Aus einem ursprünglich schroffen Dualismus der kirchlichen und staatlichen Zwecke wird mit der fortschreitenden Durchdringung weltlicher Bereiche und Gestaltungen

durch christliche Teleologie ein großer, auf das ewige Ziel ausgerichteter Organismus. Die Kirche führt auf diesem Wege; nach ihrer Weisung erfüllt das sacrum imperium seine geistlichen Aufgaben. Der Kaiser ist advocatus ecclesiae und custos orthodoxae fidei. Alle hierarchischen Stufen ergänzen einander und bauen sich zweckhaft auf.

Wenn Thomas von Aquino wie Aristoteles und Augustinus die Glückseligkeit an den Gipfel der Ethik stellt, so ist darunter keine im Endlichen vollendete Größe verstanden. Alle immanenten Zwecke sind von einem transzendenten finis ultimus überhöht. Die Eudämonie wird als beatitudo gekennzeichnet und besteht letztlich im Besitze und der Erkenntnis Gottes[1]. „Wie für die spekulative Vernunft nichts unerschütterlich feststeht, es sei denn durch Zurückführung auf erste, unbeweisbare Prinzipien, so steht für die praktische Vernunft nichts unerschütterlich fest, es sei denn durch Hinordnung auf ein letztes Ziel“[2]. Hiermit erhält nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die soziale Ordnung die Richtung des Strebens, während die lex aeterna als Weltregierungsplan Gottes die Normen liefert[3]. Jede höhere Stufe ist das Ziel der unteren und führt sie weiter; jede dient, indem sie sich zur Vollendung bringt, dem Weg des Ganzen, und so wird Gott immer deutlicher repräsentiert.[4] „In dem Maße, in dem alle Dinge an Gottes similitudo teilhaben, errreichen sie ihr letztes Ziel.“[5] Der mittelalterliche ordo an sich ist statisch und in seinen Ständen und Seinsformen fest gefügt. „Aber als Ganzes ist der Seins-ordo von einer Dynamik beseelt. Jegliches Wesen in ihm ist ein zu sich selbst, zu seinem ‚bonum‘, seiner ihm bestimmten Seinsvollkommenheit, zielvoll sich bewegendes und einbefangen in solcher Bewegung in die große Bewegtheit des ordo zum Ordner hin.“[6] Der Gedanke des Telos ist also die Grundidee der thomistischen ordo-Auffassung; das Material dazu stammt von Aristoteles, die einbauende Verarbeitung von Augustinus.

Augustinisch ist auch — um aus dem Chor der mittelalterlichen Stimmen noch eine vernehmen zu lassen — das Wissen Dantes um das leidenschaftliche Streben der Seele nach oben, nach der Vereinigung mit Gott. „Und wie das Feuer sich zur Höh beweget,/Weil seiner Form nach es dorthin zu steigen/Erzeugt ward, wo's zumeist dem Stoff nach dauert;/Also gerät dann die gefangne Seele/In des Begehrens geistige Bewegung,/Nie ruhnd, bis ihr Genuß gab das Geliebte.“[7] Alle menschlichen Gemeinschaften weisen ebenso über sich hin-

---

[1]) De reg. pr. I, 14; S. Th. I, II, q. 3, a. 8; vgl. S. c. gent. III, 25. Vgl. auch Nikolaus von Kues, Predigt über Luk. 7, 47 „Remittuntur“, zitiert unten Anm. 12, und Predigt über Matth. 5, 8 „Beati mundo corde“, 1. 11. 1432/38. Vat. lat. 1244 fol. 15 vb—20 ra. Koch-Verz. Nr. 12. Op. Par. fol. 30 v. Op. Bas. 392—393: „In eterna patria da nobis salutare tuum, ut te deum verum videre valeamus.“

[2]) S. Th. I, II, q. 90, a. 2 (Übers. Hessen).

[3]) Vgl. dazu auch Bonaventura, II. Sent. d. 44, a. 2, q. 2; De perf. evang. q. 4, a. 1.

[4]) S. c. gent. III, 21: „Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem.“

[5]) Vgl. Etienne Gilson, Thomisme, 4. éd. (Paris 1942) 481. Über das thomistische System der Zwecke vgl. Robert Linhardt, Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin (Freiburg 1932) 72. Zu den gleichen Gedankengängen bei Dante vgl. Bernard Landry, L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle (Paris 1929) 180 ff.

[6]) Theodor Steinbüchel, Christliches Mittelalter (Leipzig 1935) 115 f.

[7]) Purgat. XVIII, 28 ff. (Übers. Philalethes).

aus, die Kirche, indem sie allein ihre geistlichen Pflichten erfüllt, das Imperium, indem es für Ordnung und Frieden sorgt und in seinem kaiserlichen Haupt die göttliche Einheit repräsentiert.[8])

In diesen Bezügen geistiger Entwicklung steht Nikolaus von Kues (1401—1464), der große christliche Denker des ausgehenden Mittelalters und Begründer der neueren Philosophie, mit seiner Welt- und Gesellschaftsbetrachtung.

Auch er sieht die Stufenreihe der innerweltlichen Ordnungen zweckhaft ausgerichtet und auf dem Wege über die Kirche, die die Erlösungsgnade verwaltet, mit einem transzendenten Ziel verbunden. Dieses Ziel ist Gott. Die Aufgabe besonders der kirchlichen Obrigkeit und ihrer administrativ-exekutiven Ordnung bleibt es, „cum maiori pace perducendi omnes homines ad finem suum, scilicet deum, ob quem finem finaliter omnis potestas et iurisdictio, et statuta humana per media proportionata tempori et loco tendere debent.“ [9]) Das trifft aber nicht nur für die Ordnung des sacerdotium zu. Die Konkordanz von Geistlichem und Weltlichem in der respublica christiana gilt dem zeitlichen und ewigen Heil der Gläubigen. Die einträchtige aedificatio ecclesiae ist Teilziel und Weg dazu. Der Kaiser hat eine letztlich wahrhaft religiöse Stellung, das sacrum imperium wird im Grunde nur von seiner religiösen Aufgabe getragen. Zu diesem Ziel muß daher das Priestertum den Weg weisen.[10]) Nicht ohne tiefe Absicht ruft Nikolaus das Zeugnis der Geschichte auf, um dem Kaiser seine Rechte und Pflichten klarzumachen.[11]) Darum schließt die „Concordantia catholica“ (1433) mit dem leidenschaftlichen Aufruf an den Kaiser, sich der Bedeutung und Zweckhaftigkeit seines hohen Amtes Gott und der Kirche gegenüber bewußt zu werden und Sorge zu tragen, „ut sit via ad pacem ecclesiae et ad aeternam claritatem.“

Weg und Ziel der Menschen, die dies Heil erreichen wollen, ist Christus, „Ecclesia catholica per fidem unionis ad Christum constituitur. quoniam sine fide impossible est illa desideratam aeternam gloriam appraehendere deum videre et dominum Jhesum salvatorem.“ [12]) „Christus igitur usque in finem seculi caput ecclesie manens per pastores adducit oves, ut sub uno pastore omnes ad unum ovile seu ecclesiam, ubi est securitas, perducantur.“ [13]) Läßt sich die

---

[8]) De mon. III, 15; I, 9; vgl. I, II f.

[9]) De conc. cath. II, 13.

[10]) De conc. cath. III, 41: „Si omnis ordinatio imperialis ad finem per viam rectam tendere debet: et deus finis est, et Christus via: oportet imperium a sacerdotio lumen semitis suis requirere.“

[11]) In einer Kirche, im Aachener Münster, steht der Thronsitz Karls des Großen, ein bleibendes Symbol des sacrum imperium auf deutschem Boden. Über diese Symbolik vgl. die schönen Ausführungen von Theodor Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes (Leipzig 1935).

[12]) De conc. cath. I, 3. Vgl. Predigt über Luk. 7, 47 „Remittuntur“, 22. 7. 1432/38. Vat. lat. 1244 fol. 39 vb—44 vb. Koch-Verz. Nr. 9 Op. Par. fol. 33 v. 36 r. Op. Bas. 398—403. Schluß: „Ad quam beatitudinem et fruicionem perducat nos verus deus et homo Christus Ihesus.“

[13]) Predigt über 1. Petr. 2, 25 „Eratis liquando“, Bruneck, 11. 4. 1456. Vat. lat. 1245 fol. 153 ra —154 rb. Koch-Verz. Nr. 228. In der Wiedergabe Op. Par. fol. 133 v—134 r u. Op. Bas. 581 fehlt die Stelle.

Christologie durchweg als tragenden Grund der Gesellschaftsidee des Cusanus — nicht nur für den institutionellen Kirchenbegriff, sondern auch auf dem Gebiet der mannigfaltigen Ausprägungen von Recht und Staat — erweisen, so gipfelt dieser Erweis notwendig in der Verbindung von Christologie und Teleologie. Es ist die tiefe Überzeugung des Cusanus: „Omnia creata propter Christum et ad eum sunt." [14])

Diese in der Jugend gewonnene Einsicht bleibt bestehen und verfestigt sich mit der zunehmenden Formung seines philosophisch-theologischen Weltbildes immer mehr. Gott ist in dieser ausschließend theozentrischen Auffassung Ursprung, Mitte und Ende aller Dinge. „Et quia principium est eternum, ante omnia; quia medium, est in quo omnia; et quia fines, est ad quem omnia," heißt es in einer Predigt von 1440.[15]) Oder, ein Jahr später: „Man bedenke wohl, daß Gott um seiner selbst willen alles geschaffen hat, auf daß alle Kreatur ihr bestes Endziel habe. Zuletzt aber schuf Gott den Menschen, damit in ihm gleichsam die Ergänzung und Vollendung der Geschöpfe bestehe; die Vollendung des Menschen aber ist in Gott. So ist also alle Kreatur durch den Menschen zu Gott hin gerichtet." [16]) Diese Ergänzung und Vollendung aber kann nur durch Christus erreicht werden. „Sunt igitur omnia in fine in Deo per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, — ymo nec esset." [17]) „Der Mensch, der das Endziel aller Dinge, ihr Ruhepunkt und ihr Sabbat sein soll, kann aber nur dann das oberste Geschöpf sein, das alle Wesen in ihrer Vollkommenheit in sich begreift, wenn menschliches Wesen eine Person Gottes ist, in welchem allein Ruhe ist, weil er das Ziel allen Verlangens bildet. Darum mußte Gott Mensch werden, damit auf diese Weise alles zur Vollendung gelangte." [18])

Die entscheidende Bedeutung, die Christus als „Inbegriff allen wahren Menschentums, Gipfel der Menschlichkeit und das Höchste im Universum" [19]), als Copula des Alls, als Mittler zwischen Gott und Welt und darum als Mittel zum

---

[14]) De conc. cath. I, 3. Dieser Nachweis der christologisch-teleologischen Haltung ergibt das volle Gegenteil der von Rudolf Schultz (Die Staatsphilosophie des N. v. Kues [Meisenheim 1948] 49) behaupteten „eudämonistisch-utilitaristischen Grundeinstellung" des Cusanus, zu der allerdings auch der anschließend (S. 50) von Schultz notierte „Puritanismus" nicht recht passen will.

[15]) Predigt „Dies sanctificatus", Trier, 25. 12. 1440. Koch - Verz. Nr. 16. Cus.-Texte I, 1, S. 16. Vgl. Predigt über Matth. 2, 2 „Ubi est", Brixen, 6. 1. 1456. Vat. lat. 1245 fol. 134 va—137 ra. Koch - Verz. Nr. 213. Op. Par. fol. 127 v—128 v. Op. Bas. 569—571. Cus.-Texte I, 2/5, S. 88, 92, 102; De quaer. Deum, fol. 198 v: „Igitur omne Theos, qui est principium effluxus, medium, in quo movemur, et finis refluxus." Dazu de coni. II, 7: „Descendit itaque unitas absoluta in intellectualem infinitatem, intellectualis in rationalem ac rationalis unitas in sensibilem infinitatem; unitas vero sensibilis ascendit in rationalem ininitatem; unitas rationalis in intellectualem infinitatem, unitas intellectualis in absolutam, superdivinam unitatem."

[16]) Predigt über Joh. 1, 14 „Verbum caro factum", wahrsch. Trier, 25. 12. 1440. Vat. lat. 1244 fol. 36 vb—39 vb. Koch - Verz. Nr. 19. Op. Par. fol. 11 v—15 r. Op. Bas. 358—364.

[17]) Predigt „Dies sanctificatus" a.a.O. S. 30.

[18]) Ebenda, S. 32 (Übers. Klibansky). Vgl. Ernst Hoffmann, Das Universum des N. v. C., Cus.-Studien I (Heidelberg 1930) 25: „Christus ist das Medium, durch welches allein Gott für jeglichen das Endziel sein kann."

[19]) Hoffmann, a.a.O. S. 34.

Verstehens des Sinns der Welt, d. h. Gottes, besitzt,[20]) erfüllt alle Werke des Cusanus. „Vides ... nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem." Er ist und bleibt „fons vitae animarum finisque earum."[21]) In der „Cribratio Alkoran" (1461) heißt es: „Christus ist alles das, was in allen Menschen der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit wahrer- und gerechterweise gelobt wird. Daher ist er das schöne Urbild aller, er, in dem alle Menschen Ruhe finden und gesegnet werden."[22]) Die Einheit mit ihm ist das Ziel all der verschiedenen religiösen Wege. Er ist das — bewußt oder unbewußt — erstrebte Telos aller Religionen. Darin gipfelt „De pace fidei" (1453). Besonders die Schrift „De visione Dei" (1453) ist erfüllt von hymnischem Lobpreis Christi, des „finis universi", der „vollbringenden Vollendung".[23]) „Alle ruhen in jenem Geiste als in der äußerst erreichbaren Vollendung des Abbildseins zu Gott, wenn sie diesem Bilde ähnlich geworden und irgendeinen Grad der Vollendung erreicht haben." Nichts anderes als persönlichstes Bekenntnis kann diese Gedankengänge des Erfahrenen und Gereiften abschließen: „Ich eile dem Ziele zu."[24])

Ein Christ steht immer angesichts des Eschaton, der Endzeit seines Lebens, der Endzeit der Welt.

Dennoch heben sich die Wogen eschatologischer Erwartung zu bestimmten Zeiten besonders hoch. Huizinga hat diese Gesamtstimmung im „Herbst des Mittelalters" anschaulich geschildert. Es ist nun interessant, daß die Entwicklung des cusanischen Denkens in dieser Beziehung nicht völlig parallel mit der allgemeinen Bewegung läuft.

Nikolaus teilt zwar anfangs den konziliaren Optimismus der Baseler Konzilsväter, die noch unter dem Eindruck der glücklichen Konstanzer Lösung aus den Nöten des Schismas stehen. Wenn er nicht an eine mögliche Besserung glaubte, würde er wohl nicht so detaillierte Reformvorschläge für Kirche und Reich machen, nicht so große Hoffnungen an ihre Durchführung knüpfen. Aber mitten in seinen gründlichen historischen und kanonischen Erwägungen überfällt ihn das untrügliche Gefühl, daß ein Zeitalter zu Ende geht, daß alles, was geschieht und geschehen kann, mehr Flickwerk als wirkliche Erneuerung ist. Es scheint, daß vor allem der Eindruck der Parteiungen auf dem Konzil ihn in dieser Ansicht bestärkt hat. Der Umfang der notwendigen Reformen überwältigt ihn derart, daß er ernsthaft die Frage stellt, ob nicht d a s E n d e d e r Z e i t e n gekommen sei. Auch die apokalyptische Geschichtsschau Augustins, zu der er sich mehrfach bekennt,[25]) mag ihn im Zusammenhang mit seinem intensiven Studium der Kirchenväter[26]) dazu gedrängt haben, einen Vergleich seines Zeitalters mit jenem des Umbruchs der alten Welt anzustellen.

---

[20]) De vis. Dei, c. 19: „der Vermittler schlechthin".

[21]) De docta ign. III, 8. Vgl. De conc. cath. II, 34.

[22]) I, 20 (Übers. Naumann). Vgl. II, 17.

[23]) De vis. Dei c. 21 u. 25.

[24]) De vis. Dei c. 25 (Übers. Bohnenstädt).

[25]) Z. B. De conc. cath .I, 3.

[26]) Er erwähnt De conc. cath. I, 12 gerade in Bezug auf eschatologische Erwägungen Cyprian, Laktanz, Hieronymus und Augustin.

Er erwähnt seinen — leider bis heute unauffindbaren — „Libellus inquisitionis veri et boni", in welchem er sich ebenfalls mit diesen Fragen beschäftigt hat.

Die Anzeichen des bevorstehenden Weltendes scheinen ihm nicht nur nach dem Ablauf der augustinischen 600 Jahre-Frist, sondern mehr noch aufgrund der erreichten Ausbreitung des christlichen Glaubens, der Erschütterung und Auflösung des Imperiums und der Zerfallserscheinungen innerhalb der Kirche gegeben: „discretus et sagax non multum temporis superesse arguit"[27]). Der endzeitliche Eingriff der göttlichen Allmacht würde die nahe und glückliche Lösung aller Wirrnisse bedeuten. „O deus, si hoc nostro tempore levare possemus capita nostra, et videre appropinquantem redemptionem nostram: quia videmus ecclesiam nunquam ad eum casum devenisse in quo nunc est: vellet deus in sacra synode Basiliensi electos suos esse congregatos, et in tanta adversitate er perplexitate in nubibus ibi congregatis ostendere adventum maiestatis suae."[28]) Daß dieser Ruf kein Ruf der Verzweiflung, sondern des Glaubens ist, geht aus der oft wiederholten Überzeugung hervor, daß der Glaube und damit die entscheidende Tatsache der Kirche gemäß der Verheißung Christi bis zum Ende der Zeiten dauern werde.[29]) Für den Glauben ist es außerdem auch selbstverständlich, daß Zeit und Stunde dieses Endereignisses in Gottes Hand liegen.[30])

Mit dieser Einsicht scheint die Tatsache in Widerspruch zu stehen, daß Nikolaus selbst im Jahre 1446 auf die Bitte eines Priesters hin eine kleine Schrift verfaßt, die das Ende der Welt berechnen zu können meint, die „Coniectura de ultimis diebus". In seltsamer Zahlenspielerei teilt Cusanus — der mit solchen Berechnungen in seiner Zeit übrigens nicht allein steht[31]) — den Verlauf der Kirchengeschichte in Siebenerperioden ein. Nach 7 × 7 Jahren bildet jeweils ein Jubeljahr den Abschluß. Diese Abschnitte von 50 Jahren entsprechen nun jeder einem Lebensjahr Christi.[32]) Die gegenwärtige Periode der Reinigung der Kirche durch Reform und Bußpredigt verläuft analog dem 29. Lebensjahr Christi, in welchem Johannes in der Wüste taufte = reinigte.

---

[27]) De conc. cath. I, 12.

[28]) De conc. cath. I, 12.

[29]) Z. B. De conc. cath. I, 14.

[30]) De conc. cath. I, 12.

[31]) Bekanntlich hat auch Pierre d'Ailly, der Inspirator vieler konziliarer Ideen des Cusanus, 1414 eine „Concordantia astronomiae cum historica veritate" geschrieben, in der er das umwälzende Ereignis der großen französischen Revolution ungefähr für 1789 voraussagt. Ein Zeitgenosse des Cusanus, Jakob von Jüterbog (* 1465), verfaßte mit seinem „De septem ecclesia statibus opusculum" (ed. Walch, Monim. med. aevi, II, 2, S. 23—66) eine Prophetie über kirchengeschichtliche Epochen, begleitet von heftigen Refomforderungen.

[32]) Sechs Jahre vorher, am Neujahrstage 1440, hatte Cusanus bereits in einer Trierer Predigt die These von der Analogie einer Periode von 50 normalen Jahren mit einem Lebensjahr Jesu aufgestellt und daraus auch die Zeiträume der Kindheit, der Verborgenheit, des öffentlichen Auftretens, des Verfolgungsleidens und des schließlichen Triumphes gefolgert: „Deinde sequctur ultima persecutio crucifixionis, deinde resurrectio, et ascensio corporis mystici ad vitam aeternam." (Predigt über Ps. 88 (89), 16 f. „Domine, in lumine vultus tui", Trier, 1. 1. 1440, Cus.-Texte I, 6, S. 179 ff. Koch - Verz. Nr. 17). Bemerkenswert auch hier der Einschnitt des Jahres 1450. — Zu der starken und häufigen Beziehung des Cusanus auf die Lebensjahre Christi vgl. auch sein Globusspiel (Sieger ist, wer zuerst die Zahl der Lebensjahre Christi erreicht hat) und die Stiftung des Hospitals zu Kues für 33 alte Männer.

Folgen wird die 30. Periode, in der, gemäß dem Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu und seiner Wundertaten, mit zunehmender Ausbreitung des christlichen Glaubens zu rechnen sein wird. Schließlich führt das Vorbild der Passion und des Todes Christi die Kirche in Verfolgung, Not und Abfall, bis nach 1700 und vor 1734 die Periode der Auferstehung, der endgültigen Reinigung und Erwartung des himmlischen Bräutigams zum Gericht anbrechen wird. Das genaue Datum des Endes allerdings kann niemand bestimmen.

Wichtig an dieser Schrift, über deren — in seinem Sinne — konjekturalen Charakter der Verfasser selbst nicht im Zweifel war, ist die Erkenntnis, daß sie zu einer Zeit, in der die apokalyptische Stimmung gerade größere Kreise zu erfassen begann und sich in düsteren Prophezeiungen und leidenschaftlichen Ausbrüchen äußerte, einen erstaunlichen Optimismus vertritt, erstaunlich deshalb, weil die Zustände in Kirche und Reich gewiß nicht besser geworden sind. Noch ist das Schisma nicht endgültig beseitigt, das Konkordat nicht abgeschlossen. Das große Erlebnis des Jubeljahres liegt noch in der Zukunft. Aufgrund der früheren Annahme einer Abfassung dieser Schrift im Jahre 1452 hätte man vielleicht darauf schließen können, daß Nikolaus von dem Augenblick an, in dem er selbst der Kurie angehörte, alles von oben herab und in bester Verfassung sah, was er früher, von unten herauf, leidenschaftlich kritisiert hatte. Aber dieser Schluß, der sich nach der jetzigen Datierung ohnehin verbietet, wäre durchaus an seinem Charakter vorbeigegangen. Seine sehr ernsthaften Predigten, die scharfen reformatorischen Maßnahmen während der Legationsreise und schließlich der späte Reformentwurf beweisen deutlich, daß er über die wahren Zustände und ihre Verbesserungsbedürftigkeit nie im Unklaren ist. Ich glaube auch nicht, daß das wesentliche Motiv seines Optimismus in der enthusiastischen Feststellung einer Zeitwende zu erblicken ist, mit der sich der Humanismus — besonders italienischer Prägung — über die Weltuntergangsstimmung erhebt, obwohl sich Nikolaus der Neuheit seiner philosophischen Ergebnisse durchaus bewußt ist. Zu denken gibt, daß er die Zeit der Reformkonzilien als Periode der Reinigung und Besserung ansieht.

Es wirken wohl mehrere Faktoren zusammen. Das Gefühl, mit sich selbst im Reinen zu sein, eine feste, abgerundete, theologisch und philosophisch gesicherte Weltanschauung zu besitzen, die mit ihren äußeren Konsequenzen in Kirchenpolitik und Amtsführung konform bleibt,[33]) das Bewußtsein, selber und nicht wenig zur Besserung beitragen zu können, und der sich aus so manchen verheißungsvollen Anfängen eröffnende Weg lassen Nikolaus trotz seiner klaren Erkenntnis der Gegenwart hoffnungsvoll in die Zukunft schauen.

Der tiefste Grund seines Optimismus aber liegt in seinem Glauben. Es kann gerade bei der „Coniectura de ultimus diebus“ nicht nachdrücklich genug auf die Verbindung zur Christologie hingewiesen werden. Die Bedeutung der Auferstehung Christi, die Nikolaus außer in den Predigten in „De docta ignorantia“, „De visione Dei“, „De pace fidei“, „Cribratio Alkoran“ nachdrücklich hervorhebt, läßt es nicht zu, die Kirchengeschichte mit Karfreitagsstim-

---

[33]) Gewisse Baseler Unbehaglichkeiten und Diskrepanzen sind aus der Vielheit in die Einheit eingegangen.

mung abzuschließen. Wie Christus triumphiert hat, wird auch seine Kirche triumphieren, wird auch die Welt, insofern sie seine Welt ist, den Weg zu Gott gehen.

Das Stichwort des cusanischen Optimismus ist die durch Christus gesicherte endgültige, hier konjekturale, dort im letzten und höchsten Grade vollendete (eschatos) Einheit. „Wenn auch die Einheit der Kirche nicht in dem Grade durchaus einheitlich zu sein scheint wie die ursprüngliche erste und einfachste göttliche Einheit der Naturen, in der es Anders- und Verschiedensein nicht gibt, so wird sie dennoch von Christus in die göttliche Einheit, aus der sie entspringt, aufgenommen." Garantie zuversichtlicher Eschatologie ist das volle trinitarische Wirken Gottes. „Die absolute Einigung ist der Heilige Geist . . . Wie gezeigt wurde, fällt die kirchliche Einheit zusammen mit der grundlegenden Einheit; im Geiste Jesu, im Heiligen Geiste ist also die Einigung der Triumphierenden vollzogen. . . . Nach deren Herrlichkeit streben wir in heißem Verlangen und beten demütigen Herzens zum Vater, daß er sie durch seinen Sohn, unsern Herrn Christus, und in ihm durch den Heiligen Geist uns in unermeßlicher Güte schenken möge, damit wir ewig uns an dem freuen mögen, der in Ewigkeit gepriesen sei." [34])

Es sei noch kurz darauf hingewiesen, daß das Wissen um das Eschaton, wie jede christlich ausgerichtete Zeit, so auch das ganze Mittelalter charakterisiert. Das mysterium iniquitatis läßt keinen im immanenten Aufgabenbereitch der Welt zur Ruhe kommen, macht alles Irdische zur vorletzten Größe. Das Telos liegt außerhalb, aber die Brücke ist geschlagen. Der rex pacificus, den das Mittelalter seit und mit Augustinus erwartet, erweist die eschatologische Grundlage auch des Reichsgedankens. [35]) In dieser eschatologischen Geschichtsbetrachtung zeigen sich ebenfalls viele verwandte Züge bei Nikolaus und Dante. [36]) Unter den Spannungen, die beide in ihre Weltschau einbauen, nimmt die eschatologische einen weiten Raum ein. Es ist bezeichnend, daß sie in Ockhams Kirchenbegriff fehlt. Eine Geschichtsmetaphysik kennt dieser daher nicht. [37]) Eine Dynamik kommt nicht zur Wirkung. Aber auch das andere Extrem, die sektiererisch-pneumatische Gesellschaftsutopie der Franziskanerspiritualen, die in der Spannung erstarrt, ist bei Cusanus vermieden. Er weiß um das lebendige, nie endgültige, immer neu der Gnade bedürftige Dasein des homo viator in der humana viatrix ecclesia.

---

[34]) De docta ign. III, 12, Schluß. (Übers. Schmid). Vgl. das schöne Wort Eckharts: „Daß Gott uns helfe von einem Leben, das geteilet ist, in ein Leben, das vereinet ist" (zit. nach Wilhelm, Meister Eckhart, Ebenhausen 1941, S. 213).

[35]) Vgl. Wilhelm Dyckmans, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken (Paderborn 1937) 102.

[36]) Vgl. zu Dantes Eschatologie z. B. Hans Meyer, Geschichte der abendld. Weltanschauung, III (Würzburg 1948) 243.

[37]) Vgl. Hans Köhler, Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Occam (Diss. Leipzig, Würzburg 1937) 47 u. 86.

Buchbesprechungen

Gutzwiller, Richard, *Herr der Herrscher.* Christus in der Geheimen Offenbarung. Einsiedeln, Zürich, Köln (Benzinger Verlag) 1951. DM 13.80.

Mit vorliegendem Werk will der bekannte Schweizer Autor nicht in erster Linie der exegetischen Diskussion um die Apk dienen, so sehr er um diese Bescheid weiß; er will auch keinen lückenlosen Kommentar zu allen Fragen der Geheimen Offenbarung geben, sondern es geht ihm, wie der Untertitel sagt, um eine christologische Zielsetzung. Dem Christusbild und der Aussage über dieses will er an Hand der Apk nachgehen. So entstand ein Werk von anregender Eindringlichkeit und literarischer Spannung, zumal dem Autor eine vortreffliche Formulierung zu Gebote steht und er seinen Darlegungen immer wieder eine unmittelbare Lebensbeziehung zu geben vermag. Die christologische Erklärung der Apk erweist sich exegetisch wie religiös sehr fruchtbar, auch wenn nicht alle Abschnitte in gleicher Weise hierfür dienlich sind.

In der lebendig geschriebenen „Einführung" (9—49) gibt der Verf. Aufschluß über „Inhalt, Aufbau, Symbole, Bausteine" der Apk. Mit besonderem Nachdruck wird dabei die johanneische Darstellungsweise gezeigt, bei der man stets nach dem „Hintergründigen" der Worte und Bilder zu suchen habe. Gerade in der Apk sei „Geschichte zugleich Theologie der Geschichte." Der Stoff der Apk wird auf drei Teile gegliedert: „I. Die Gegenwart: Das was ist (1, 9—3, 22); II. Die Zukunft: Das was nachher geschehen soll (4, 1—13, 18); III. Die Vollendung: Die Stunde des Gerichtes (14, 1—22, 5)." Im II. Teil sieht der Verf., ohne sich damit zur sog. kirchengeschichtlichen Deutung zu bekennen, den „Ablauf der Geschichte von damals bis zum Ende", wobei es sich aber nicht „um Aufzählung einzelner Ereignisse" handle, nicht um „Voraussage künftigen Einzelgeschehens" (16). Mit besonderem Interesse sucht er das Aufbauschema 7 × 7 für die ganze Apk nachzuweisen, wobei er auch die Teilelemente von 7 in einem symmetrisch geordneten Plan aufzeigt. Hier liegt die Versuchung zum Konstruieren, bei aller grundsätzlichen Berechtigung dieses Vorgehens, nahe. Bei der vorgelegten Aufteilung dürfte doch da und dort dem Stoff Gewalt angetan werden; besonders ist die Auseinanderlegung der geschlossenen Bildergruppe in Apk 12—14 kaum zu rechtfertigen. Hinsichtlich der „Bausteine" betont der Verf. einerseits sehr entschieden und exklusiv den Offenbarungscharakter des ganzen Inhaltes der Apk (vgl. dazu auch die Erläuterungen S. 53—58), weist aber dann zugleich mit begründeter Weise auf die mannigfachen Erkenntnisquellen des hl. Verfassers hin, so daß er abschließend sagt: „So hat Johannes die Steine und Quadern an verschiedenen Orten gebrochen. Aber er hat sie selbst behauen und nach eigenem Grundriß zu seinem eigenen, gewaltigen, einheitlichen Werk gefügt" (49). Hier erwartet der Leser ein klärendes Wort zu dem gewiß nicht einfachen Problem, wie die Apk einerseits aus Quellen literarisch erarbeitet und andererseits doch durchwegs volle geschaute oder gehörte Offenbarung ist. Was S. 49 gesagt ist, bezieht sich nur auf die Inspiration des Buches, aber unsere Frage geht tiefer.

Im Hauptteil des Werkes, der den Text der Apk in guter Übersetzung bietet und den einzelnen Abschnitten jeweils eine flüssig geschriebene Erklärung zuordnet, lenkt der Verfasser aus der Kenntnis der verschiedenen Interpretationsversuche mit frischem Griff zum Wesentlichen und religiös Fruchtbaren. Jeder Teil wird mit einer christologischen Ausdeutung versehen. An interessierenden Einzeldeutungen seien, ohne erschöpfend sein zu wollen, einige hervorgehoben. Unter „Engel der Gemeinde" in den Sendschreiben versteht er die „Boten Gottes, die gesandt sind, die Gemeinde zu leiten". „Das Wort des Herrn durch Johannes ergeht somit in erster Linie an die Vorsteher der Gemeinden und in zweiter Linie durch die Verantwortlichen an die Gemeinden selbst" (78). Die „24 Presbyter, in welchem die 12 Stämme des Alten und die 12 Apostel des Neuen Bundes vereinigt sind, vertreten die huldigende Ecclesia triumphans" (104). „Die Symbolik der apokalyptischen Reiter ist nichts anderes als bildhafter Ausdruck für die Worte Jesu, daß man immer wieder von Kriegen und Aufständen hören werde, und daß das alles nicht das Ende sei" (108). Die „zwei Zeugen" 11, 3 „meinen nicht in erster Linie konkrete Gestalten, sondern symbolisieren die Kirche als Ganzes, die in ihren verschiedenen Gruppen Zeugnis ablegt" (133), wobei besonders an die Martyrer und Bekenner gedacht sei. In der Deutung des „großen Zeichens" 12, 1ff nimmt der Verf. die durch alles Sichtbare hindurch immer wieder „echt

johanneische Darstellungskunst, in der durch alles Sichtbare hindurch immer wieder etwas anderes Unsichtbares geschaut werden soll", zu Hilfe, um zu zeigen, daß sich in diesem Bild verschiedene Anschauungsmittel vereinen, die wohl zunächst die Kirche versinnbilden, aber dabei auch die Beziehung auf die Gottesmutter Maria einschließen. Das Tier aus dem Meere 13, 1ff ist „Symbol mißbrauchter Staatsgewalt im Kampf Satans gegen die Gläubigen der Kirche" (159). Die Zahl 666 wird als Zahlenwert für das in hebräischen Buchstaben geschriebene Wort „Kaiser Nero" genommen, wobei aber darin zugleich „ein Anlauf zum Vollkommenen" angedeutet sei im Hinblick auf 888, dem Zahlenwert des griechisch geschriebenen Namen Jesus (163). „Hinter Babylon steht Rom und hinter Rom jede christusfeindliche Staatsgewalt und irdische Macht" (203). Die „tausend Jahre" 20, 2ff sind die „Zeit der Kirchengeschichte seit dem Tode Christi bis kurz vor seiner Wiederkunft. Es ist die tausendjährige Bindung Satans, der nicht vernichtet, aber in seinem Wirken gehemmt ist durch Christi Erlösung" (214).

Bemerkt sei, daß das Buch vortrefflich ausgestattet ist, mit Verwendung von bestem Papier, mit dem in der Anlage des Satzes nicht gespart wird. So ist es auch nach außen hin, aber ebenso nach seinem Inhalt, geeignet, einer aufgeschlossenen Leserschaft zu dienen, die sich nicht im Gewirr und der Unsicherheit apokalyptischer Einzelfragen verlieren, sondern zu den Grundgedanken und Grundabsichten der Geheimen Offenbarung vordringen möchte.

Eichstätt Joseph Kürzinger

Gutzwiller, Richard, *Meditationen über Matthäus.* I. Bd. Einsiedeln, Zürich, Köln (Benzinger Verlag) 1951. Taschenformat 253 S. Leinen DM 8.60.

Gutzwillers exegetisches Schrifttum ist auf die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart hingeordnet. Das gilt vor allem von diesen Matthäusmeditationen, von denen unterdessen auch schon der 2. Schlußband erscheinen konnte. Zu den in gepflegter Übersetzung gebotenen Textabschnitten bietet der theologisch kenntnisreiche, aber ebenso im modernen Leben erfahrene Autor kurz und wesentlich gefaßte Erwägungen, die ihren Ausgang im Wort des Evangeliums haben und zugleich dem fließenden Strom des Lebens abgelauscht sind. In unbefangener Zeichnung der Wirklichkeit führt ein kraftvoller Optimismus von den ewigen Quellen der Offenbarung zur Überwindung der Hemmnisse ins rechte Gottesreich. Das handliche Format, in seiner gediegenen Ausstattung läßt das Buch zum Begleiter auch des Menschen werden, dem nicht viel Zeit der Muse gegönnt ist.

Joseph Kürzinger

Lackmann, Max, *Vom Geheimnis der Schöpfung.* Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18—23; II, 14—16 und Acta XIV, 15—17; XVII, 22—29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk GmbH.) 1952. Brosch. DM 19.80; Gln. DM 22.50. 372 S.

Pfarrer Max Lackmann ist bereits durch eine stark katholisierende Studie zur reformatorischen Rechtfertigungslehre bekanntgeworden („Sola Fide", Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2. Reihe, Bd. 50, Gütersloh 1949). Sein neues Werk möchte auf Grund der Auslegungsgeschichte von den im Untertitel genannten Schriftstellen die Berechtigung einer „natürlichen Theologie" nachweisen. Es bezieht damit eine klare Frontstellung gegen K. Barth und die These 1 der Barmer Theologischen Erklärung, ohne jedoch die traditionelle Lehre von der Revelatio generalis einfachhin zu übernehmen.

Der Aufbau des Buches scheint auf den ersten Blick recht durchsichtig zu sein: Nach Vorwort und Einleitung (11—33) bringt der erste Teil die Summarien der katholischen und reformatorischen Auslegung zu den Stellen aus Röm und Act (34—175); der 2. Teil enthält kritische Bemerkungen des Verf. zu den einzelnen Summarien (176—264). Darauf folgen 20 Leitsätze, in denen L. seinen Lösungsversuch zum Problem der natürlichen Theologie vorträgt (265—284). Im Anhang werden schließlich die Schrifterklärer von Tertullian bis Johann Gerhard (* 1637) einzeln aufgeführt, wobei deren Ansichten wieder in Form von Summarien geboten werden (285—363). Den Abschluß bildet ein ausführliches Literaturverzeichnis. — Trotzdem kann die Anordnung des Stoffes nicht als sehr glücklich bezeichnet werden. Da es immer um den gleichen Fragenkreis geht, sind ständige Wiederholungen unvermeidlich, ohne daß aber durch sachliche Zusammenfassungen der Leser einen klaren Überblick erhalten würde. An den Summarien des ersten Teils stört besonders die abstrakte Art der Zitation: Es ist fast immer nur von „manchen", „einigen", einer Gruppe oder auch nur „einem" Exegeten die Rede, wer die Betreffenden sind, müßte der Leser selbst im Anhang nachprüfen; aber auch da, wo einfach „die" katholische bzw. reformatorische Auslegung wiedergegeben wird, wäre es zweckmäßig zu erfahren, bei wem die Ansicht zum ersten Mal begegnet.

Mit der katholischen und reformatorischen Schriftauslegung hält L. daran fest, daß Gott

sich auch außerhalb des Evangeliums zu erkennen und zu erfahren gebe. Doch scheint ihm die Begrifflichkeit, in der die Theologie bisher diesen Sachverhalt zu fassen suchte, — revelatio generalis, lex naturae, notitia Dei naturalis etc. — unzureichend und mißverständlich zu sein. Sie erwecke den von K. Barth mit Recht bekämpften Eindruck, als ob es sich dabei um den vorlauten und eigenwilligen Versuch des Menschen handle, von sich aus mit Gott in Beziehung zu treten. Demgegenüber betont L. in Übereinstimmung mit der besten theologischen Tradition den von Gott gewirkten, offenbarungsmäßigen Charakter auch der natürlichen Gotteserkenntnis. — Dem kath. Theologen kann das Buch wertvolle Anregungen bieten, die z. T. festgefahrene Diskussion um eine schriftgemäße Theologia naturalis weiterzuführen. Seine Bedeutung für die prot. Theologie liegt wohl vor allem in der Forderung, an Stelle der einseitig „hamartiozentrischen" Christologie eine „kosmozentrische" treten zu lassen, bzw. diese ihr vorzuordnen (274).

Fr. J. Schierse

In memoriam Ernst Lohmeyer, hgg. von W. Schmauch, Evang. Verlagswerk Stuttgart 1951, 376 S.; engl. brosch. DM 18.50; Ln. DM 22.—.

Wenn die Bedeutung eines Gelehrten nach dem Widerhall beurteilt werden darf, den sein Werk geweckt hat, so war E. Lohmeyer kein Geringer. In diesem Gedenkbuch für den noch nach dem Waffenstillstand von dem unheimlichen Abgrund unserer brutalen Zeit Verschlungenen — L. wurde am 15. 2. 1946 kurz vor seiner Amtseinführung als Rektor der Universität Greifswald auf eine Denunziation hin von den Russen verhaftet und bald danach erschossen, wie erst 1951 bekannt wurde — vereinigen sich 25 Männer, um den tiefsinnigen Theologen und edlen Menschen, der sein Los nicht verdient hat, zu ehren. Unter ihnen befinden sich neben Theologen verschiedener Disziplinen — Alt- und Neutestamentlern, Kirchenhistorikern, systematischen und praktischen Theologen — auch andere Wissenschaftler, nämlich Hartmut Lohmeyer (wohl ein Sohn L.s) mit einem Beitrag „Grundfragen des Städtebaues", Cl. Schaefer (der frühere Breslauer Physiker) mit einem klaren Aufsatz über die Problematik der modernen Physik und E. Fues mit einem Brief an einen Theologen über „Physik und Glaube". An der Spitze aber steht eine noch unveröffentlichte Arbeit L.s selbst über Mt 28, 16—20, die Einblick in einen geplanten, aber nicht mehr vollendeten Kommentar dieses fruchtbaren Neutestamentlers über das Matthäusevangelium gewährt. Ein glücklicher Griff! L.s bei aller historisch-kritischen Grundhaltung — er hält das große Schlußwort des Mt „eher für ein Logion im Herrn als für ein Logion des Herrn" — positives, tiefschürfendes theologisches Denken kommt darin wirkungsvoll zur Geltung, besonders in der Deutung der letzten Verheißung des Herrn. L. findet darin „jene gegenwärtige Mächtigkeit, mit welcher der Erhöhte jetzt bei den Seinen wirkt, wie einst Gott in seinem Volke wirkte" ausgesprochen (42). Freilich wird, wie immer bei L., auch manches Problematische, aus der schöpferischen Denkkraft dieses Theologen Aufsteigende geäußert, das aber zum Weiterdenken und zur Diskussion anregt. Die vielen, recht verschiedenartigen Beiträge der Schüler und Freunde L.s, die nun folgen und z. T. an seine Bücher erinnern, können nur kurz genannt werden: M. Buber schreibt über das Volksbegehren, nämlich über das Verlangen des Bundesvolkes an Samuel nach einem König, L. Rost über die alttest. Wurzeln der ersten Auferstehung, Sherman E. Johnson über Jesus and Fist-Century Galilee. A. Nygren beschäftigt sich mit Röm 3, 25 („Christus der Gnadenstuhl"), O. Michel mit Röm 9, 1—3 („Opferbereitschaft für Israel"), K. L. Schmidt mit 1 Kor 4, 6. R. H. Lightfoot bietet eine Betrachtung über drei Stellen des Mk-Ev (engl.), G. Bornkamm exegetische Bemerkungen zu Mk 9, 1 und Mt 25, 1—13 („Die Verzögerung der Parusie" — nimmt starken Einfluß der Gemeindetheologie in diesen Texten an). O. Cullmann will theologische Folgerungen für Sabbat und Sonntag aus Joh 5, 17 ziehen. J. Schneider verteidigt die einheitliche Komposition der Himmelsbrotrede in Joh 6. Weitere Beiträge zum Abendmahlsthema sind: H. Gollwitzer, Zur Auslegung von Joh 6 bei Luther und Zwingli; G. Fitzer, Sakrament und Wunder im NT. R. Bultmann stellt in knapper Form eine gründlich durchdachte Hypothese zur „kirchlichen Redaktion des 1 Joh" auf. Der Herausgeber W. Schmauch beschäftigt sich im Geiste von E. Lohmeyer mit dem das NT durchlaufenden Motiv „In der Wüste". Ein anderes Motiv, mit dem sich L. befaßte, behandelte E. Esking, Das Martyrium als theologisch-exegetisches Problem. Dann folgen die Kirchenhistoriker: G. Sass, Die Apostel in der Didache; H. v. Campenhausen, Lehrerreihen und Bischofsreihen im 2. Jh. Ein peinlicher Übersetzungsfehler in der neuen lateinischen Psalmenübersetzung (Ps 17, 47 vivat ~Deus statt vivit Deus) veranlaßt E. Rosenstock-Huessy zu weitreichenden Betrachtungen über die Frömmigkeitshaltung in einzelnen Jahrhunderten. Daran schließen sich die aktuellen Erörterungen von J. Konrad, Moralismus und Nihilismus, K. Peters,

Die religiösen Kräfte in der Jugendfürsorge, ferner die schon genannten Aufsätze der Nichttheologen und endlich zwei „humanistische" Themen: H. Vogel, Die Menschenrechte als theologisches Problem und E. Wolf, Christlicher Humanismus? Die stattliche Bibliographie L.s vervollständigt dieses wahrhaft ehrenvolle Monument in memoriam E. Lohmeyer.

Dillingen a. D. Rudolf Schnackenburg

Michl, Johann, *Freiheit und Bindung.* Eine zeitgemäße Frage im Lichte des Neuen Testamentes. München (Verlag J. Pfeiffer). 1950. 32 S. Kart. DM 1.—.

Wenn trotz der bedauerlich weiten Überschreitung der Besprechungsfrist diese Schrift des Freisinger Exegeten noch angezeigt wird, soll das ein Zeichen sein für Wert und Bedeutung dieser knappen aber inhaltsreichen und aktuellen Abhandlung, die Wiedergabe eines Vortrages ist, den der Verf. bei seiner feierlichen Amtseinführung als Rektor der Hochschule gehalten hat. Nach Kennzeichnung des „Kampfes um die Freiheit", den Jesus gegen die jüdische Führung, Paulus gegen den Judaismus, die Orthodoxie gegen den Antinomismus führte, wird in klarer Diktion und Begründung das „Wesen der Freiheit" in drei Erkenntnissen umschrieben: „1. Es gibt keine absolute Freiheit. 2. Die Freiheit wohnt im Herzen des Menschen. 3. Die Freiheit vollzieht sich in der Liebe." Drei Seiten Anmerkungen geben diesen Ausführungen, die ein anregendes Kapitel ntl Theologie anschneiden, den fachwissenschaftlichen Ausweis.

Eichstätt Joseph Kürzinger

Mußner, Franz, *ZΩH Die Anschauung vom „Leben" im vierten Evangelium* unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. München 1952 (Münchener Theologische Studien I. Abteilung 5. Band, Verlag Karl Zink). XV u. 190 S. Gr. 8° brosch. DM 16.—.

Der Begriff „Leben (ewiges Leben)" ist der theologische Zentralbegriff des Joh-Evangeliums und des ersten Joh-Briefes. Der Evangelist schrieb sein Buch in der Absicht, daß die Leser „glauben, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist und in diesem Glauben Leben haben in seinem Namen" (20, 31). Ist doch Christus zu dem Zwecke in die Welt gekommen, „daß die Menschen Leben haben und es überreichlich haben" (10, 10). Während in Deutschland auf protestantischer Seite diesem Begriff schon zwei Monographien gewidmet sind (von E. von Schrenk und H. Pribnow), war auf katholischer Seite bisher noch keine Spezialuntersuchung vorhanden. Diese Lücke füllt nun die Untersuchung von Mußner aus. Sie ist neben der von Pribnow nicht überflüssig, weil sie den johanneischen Begriff tiefer in die johanneische Theologie hineinzustellen sich bemüht, also mehr systematisch ausgerichtet ist und auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund stärker berücksichtigt.

Der biblisch-theologischen Untersuchung schickt der Verf. eine „religionsgeschichtliche Orientierung" über den Begriff des Lebens im AT, im Spätjudentum, bei Philo und in der Gnosis voraus. (S. 1—47.) Das alte Israel kennt nur ein Leben im irdisch-physischen Raum. Leben ist hier Leben auf dieser Erde und zwar als Gabe des Schöpfers. Das Ideal ist ein langes und glückliches Leben. Dieses wird aber nur dem Menschen zuteil, der sein Ich auf Gott hinordnet und seinen heiligen Willen erfüllt. Der leibliche Tod macht dem Leben ein Ende. „Von einer Unterscheidung zwischen irdisch-natürlichem und geistig-übernatürlichem Tod ist noch keine Rede, denn auch die Gerechten erleiden am Ende dasselbe Schicksal wie die Gottlosen: auch ihr Anteil ist die Scheol (S. 8). Erst im Spätisrael taucht der Gedanke des ewigen Lebens jenseitiger Art und in Verbindung damit der Glaube an die Auferstehung des Leibes auf (so z. B. in der sog. Isaiasapokalypse, in Dan 12 und in 2 Mkk). Der Lebensbegriff des Spätjudentums (Apokalypsen und rabbinische Schriften) zeigt kein ganz einheitliches Gepräge. Wichtig ist hier das Aufkommen der Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Aeon. Nach der Esra-Apokalypse ist das ewige Leben das selige Leben der auferstandenen Frommen im paradiesisch verklärten Land der Väter. Nach den rabbinischen Schriften gibt es erst im kommenden Aeon ein wirkliches, wahres Leben; der gegenwärtige Zustand verdient diesen Namen nicht. Für Philo gibt es wahres, unsterbliches Leben nur für die individuelle Vernunftseele; dieses ist für den Weisen schon in diesem Leben in gewissem Grade erreichbar durch die Beschäftigung mit den wahrhaft göttlichen Dingen, findet aber seine Vollendung erst nach der Befreiung der Seele vom Körper im Tode in der unmittelbaren Schau Gottes, die in der Ekstase vorweggenommen wird. Für die dualistische Gnosis ist die untere oder materielle Welt die Sphäre des Todes (Finsternis), die obere oder himmlische Welt die Sphäre des Lebens (Licht). Leben ist hier die wiedergewonnene Teilhabe des pneumatischen aus der oberen Welt stammenden Selbst des Menschen an der unvergänglichen Lichtwelt des Himmels. Erlösung ist die Rückkehr aus der Welt der Finsternis in die Welt des Lichtes.

Die Darstellung des johanneischen Lebensbegriffes (S. 48—188) bietet fast eine vollständige johanneische Theologie. Die wesentlichen Grundgedanken sind folgende: Wie in der Gnosis ist auch bei Joh die Anschauung vom ewigen Leben in den Rahmen eines Dualismus zwischen „oben" und „unten" eingespannt, der aber nicht metaphysischen, sondern ethischen Charakter hat. Die obere Welt ist die Sphäre Gottes, des Logos, des Pneumas, des Lebens, des Lichtes, der Wahrheit, die untere Welt ist die Sphäre des Kosmos, der Finsternis, des Todes, der Lüge, des Fürsten dieser Welt. Zwischen diesen beiden Polen spielt sich das Heilsdrama ab. Aus der oberen Welt steigt der Erlöser in die Todeswelt herab und bringt den Menschen die Gottesgabe des Lebens, die eine in den Gläubigen schon jetzt gegenwärtige Heilsgabe ist. Sehr eingehend wird dieses Lebenswerk des Erlösers dargestellt: der Heilsratschluß des Vaters zur Sendung des Sohnes, die Inkarnation des Logos als Erscheinen des Lebens im Todeskosmos, die Anwesenheit des Lebens in der Todeswelt in der Person Jesu Christi, die Gebundenheit der Mitteilung des Lebens an den Glauben an Christus, Jesu Hingabe in den Tod als Voraussetzung für die Lebensmitteilung an die Menschen, die sakramentalen Lebensgaben Christi (Taufe, Eucharistie), die Totenauferstehung als die Vollendung des Erlösungswerkes. Ein Schlußkapitel handelt vom Inhalt und Wesen des Lebens. Mit Nachdruck betont der Verf., daß nach johanneischer Anschauung das Leben in den Gläubigen schon im irdischen Dasein gegenwärtig ist (er gebraucht dafür den Ausdruck Lebens-„Mystik"). Es besteht in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus und durch diesen mit Gott und wird durch den Glauben und die Sakramente hergestellt.

Mit dieser Inhaltsübersicht sind nur die wichtigsten Gedanken der inhaltsreichen, gewandt und übersichtlich geschriebenen Monographie herausgestellt. Die johanneische Theologie ist so schwierig, daß man in verschiedenen Punkten anderer Meinung sein kann, und darum wird die Diskussion des johanneischen Lebensbegriffes weitergehen. Ich muß mich hier auf ein paar Bemerkungen beschränken:

1. Fast zu gleicher Zeit erschien von Dom J. Dupont O.S.B. eine Schrift „Essais sur la Christologie de S. Jean" (Bruges 1951), worin auch der Lebensbegriff eingehend behandelt wird. Darin bekämpft der Verfasser die auf katholischer Seite wohl allgemein vertretene Auffassung, daß nach Joh das Leben in den Gläubigen schon hier auf Erden gegenwärtig ist: Das Leben ist nach ihm bei Joh nicht „vie surnaturelle", sondern ist streng eschatologisch zu verstehen. Gewiß wird das Leben den Gläubigen schon jetzt gegeben, aber sie besitzen es in derselben Weise, in der sie auch die Glorie besitzen. Dadurch, daß sie das Leben bekommen, erwerben sie ein eschatologisches Privileg. Von einer Lebens-„Mystik" darf bei Johannes nicht gesprochen werden. „Il faudrait parler de propriété plutôt que de possession". Diese These bedürfte sorgfältiger Nachprüfung.

2. Nicht recht befriedigen die Ausführungen über die Totenauferweckung, d. h. das Nebeneinander von 5, 25 und 5, 28f und das viermalige „und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage" (6, 39.40.44.54; dieser „Refrain" paßt doch eigentlich nur zu 6, 54). Daß hier ein schwieriges, noch keineswegs befriedigend gelöstes Problem vorliegt, kommt nicht genügend zum Ausdruck (vgl. jetzt darüber E. Schweizer: Ev. Theologie 12, 1952/53, 353ff).

3. Auf die singuläre Stelle 1 Joh 5, 16 (auf das Fürbittegebet hin wird Gott einem Christen, der nicht zum Tode sündigt, Leben geben) hätte näher eingegangen werden müssen (vgl. Dupont l. c. 183 A. 8.).

Freiburg i. Br. A. Wikenhauser

Storr, Rupert, *Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Römer.* Ausgedeutet für die Menschen unserer Zeit. Stuttgart (Schwabenverlag). 1950. Geb. DM 8.50.

Leider kann erst ziemlich verspätet auf dieses Buch des uns allen bekannten Übersetzers des Neuen Testamentes hingewiesen werden. Die Berechtigung für seine Arbeit umschreibt der Verf. im Vorwort, wenn er sagt: „Weil aber Paulus dennoch seinen Brief nicht allein den Römern, sondern ebenso uns geschrieben hat und in unsere Zeit hinein mit ihrem falschen Gottesbild, dem falschen Menschenbild, dem falschen Weltbild, aber auch mit ihrem Schrei nach Erlösung, der durch die Welt und die Völker geht, mit ihrer Sehnsucht nach Gnade und nach einem Glauben, der auf Felsengrund ruht und nicht auf vergänglicher Menschenmeinung, weil Paulus auf dieses alles nicht nur den Römern, sondern auch uns Antworten weiß aus der Kraft des Evangeliums: darum ist dieses Buch geschrieben". In gründlicher, sensationsloser Art verbindet er exegetische Erschließung mit der Fruchtbarmachung paulinischer Gedanken und wendet sich an seine Leserschaft, die weniger auf den prickelnden Reiz modischer Tagesliteratur ausgeht, als auf ernste, ruhige Besinnung. In laufender Folge hält sich der Verf. an den Aufbau des Römerbriefes, ohne allerdings den Text desselben mit vorzulegen — was sich vielleicht doch empfehlen würde. Den Stoff von Röm gliedert er in vier Hauptteile:

„Der unerlöste Mensch (1, 18—3, 20; II. Der erlöste Mensch — Vom Menschen her gesehen (3, 21—8, 39); III. Der erlöste Mensch — Von Gott her gesehen (9, 1—11, 36); IV. Das Leben des erlösten Menschen (12, 1—15, 13)". Das Verhältnis von II und III erscheint dabei in etwas ungewohnter Kennzeichnung, wobei auch die Unterteilung von II mit „a: Im Lichte des Glaubens (3, 21—6, 23)" und „b: Im Lichte der Gnade (7, 1—8, 39)" nicht der gewohnten und dem Aufbau des Briefes mehr homogenen Auffassung entspricht. Denn man darf wohl kaum zwischen Röm 7 und den vorausgehenden Kapiteln 5—6 eine solche Zäsur machen. Freilich wirken sich diese Dinge in der Erklärung des Verfassers wenig aus. Das gediegen ausgestattete, im Taschenformat handliche Buch dürfte vielen ein trefflicher Wegweiser sein in die paulinische und neutestamentliche Gedankenwelt.

Eichstätt Joseph Kürzinger

Karl, Adam, *Der Christus des Glaubens.* Vorlesungen über die kirchliche Christologie. Düsseldorf (Patmos-Verlag). 1954. 384 S.

Karl Adam legt in dem vorliegenden Werk die Vorlesungen vor, welche er Jahrzehnte hindurch an der Universität Tübingen gehalten hat. Sie tragen die Eigenart der uns bisher aus Adams Feder geschenkten Werke: Seines Buches über das „Wesen des Katholizismus" und des anderen „Jesus Christus". Adam erklärt, daß es ihm mehr um die Herausstellung der Lebenswerte zu tun ist, die in der Entfaltung der kirchlichen Christologie faßbar werden, als um die Förderung der wissenschaftlichen Theologie. Der aufmerksame Leser merkt jedoch bald, daß auch die letztere durch Adams Werk weithin eine Klärung und eine Bereicherung erfährt. Denn Adam nimmt in einer seiner Darstellung immanenten Weise zu allen Problemen, welche die historische Forschung und die spekulative Analyse aufgeworfen haben, Stellung. Während Lang in seinem anschließend besprochenen Werke eine rationale Begründung des Glaubens an Christus bietet, gibt Adam eine Auslegung dieses Glaubens nach seiner inhaltlichen Seite. Das Werk ist in traditioneller Weise aufgeteilt in die Darstellung der Person Christi und des Werkes Christi. Der erste Teil nimmt jedoch fast zwei Drittel des ganzen Buches ein. Adam mißt ihm mit Recht die Hauptbedeutung zu.

In den ersten grundlegenden Kapiteln wird die geschichtliche Entwicklung des Christusglaubens von der apostolischen Zeit über die Vätertheologie und die mittelalterliche Scholastik bis zu den nachtridentinischen Theologen gezeichnet. Wir haben so eine Dogmengeschichte in nuce vor uns. Dabei stützt sich Adam überall auf die neuesten Forschungen exegetischer und historischer Art. Daran schließt sich im ersten Teil des Werkes die wissenschaftliche Durchdringung des in der Geschichte Entfalteten. Daß Adam hierbei sich nicht gnostischen Spekulationen überläßt, sondern überall das rechte Maß einhält, wird jener, dem die historischen Arbeiten Adams bekannt sind, nicht anders erwarten. So entsteht ein integres katholisches Christusbild, welches den heutigen Menschen auf zuverlässiger Basis zeigt, wie der von Gott gewollte Mensch aussieht.

Im zweiten Buch legt der Verfasser dar, wie die einzelnen Lebensphasen Christi, insbesondere sein Tod und seine Auferstehung zur Erlösung zusammenwirken.

Durch das ganze Werk zieht sich hindurch die Auseinandersetzung mit der nichtkatholischen Theologie der Gegenwart; der Verfasser verfolgt damit ein Anliegen, das ihm besonders am Herzen liegt.

München M. Schmaus

Lang, Albert, *Fundamentaltheologie,* München (Max Hueber-Verlag) 1954, Band I, 264 S.: Die Sendung Christi. Band II, 334 S.: Der Auftrag der Kirche.

In der fundamentaltheologischen Disziplin werden seit langer Zeit lebhafte Diskussionen geführt über Sinn, Umfang und Aufgabe der Fundamentaltheologie. Wie groß der Wandel ist, der im Laufe der letzten Jahrzehnte eintrat, ergibt sich schon äußerlich daraus, daß der früher übliche Name Apologetik umgewandelt wurde in die Bezeichnung Fundamentaltheologie.

Die von Lang vorgelegte zweibändige Fundamentaltheologie trägt dem Wandel der Disziplin Rechnung, ohne den traditionellen Boden zu verlassen. Mit größter, kaum überbietbarer Durchsichtigkeit und Präzision arbeitet Lang die Probleme und ihre Lösung auf Grund der in den letzten Jahrzehnten herangewachsenen Literatur heraus. Klarheit in der Fragestellung, Sauberkeit in der Methode und Folgerichtigkeit in der Beweisführung sind die charakteristischen Eigentümlichkeiten des neuen Lehrbuches. Nebenfragen und Einzelprobleme werden bewußt beiseite gelassen, damit die Übersichtlichkeit des Ganzen keinen Schaden leidet.

Im ersten Band stellt Lang nach einer sorgfältig durchgeführten Darlegung der fundamentaltheologischen Methode, die von der Methode der Dogmatik scharf abgehoben wird, das Problem der übernatürlichen Offenbarung und den übernatürlichen Ursprung des Christentums dar. Insbesondere bietet er eine auf gewissenhafter und umsichtiger Auswertung der exegetischen Unter-

suchungen unserer Zeit aufgebaute Darlegung des Christuszeugnisses, welches uns die neutestamentlichen Schriften bieten. Er analysiert den im Neuen Testament bezeugten Glauben der paulinischen Briefe, der Urgemeinde und der Evangelien sowie das Selbstbewußtsein Jesu und zeigt die Beglaubigung seiner göttlichen Sendung. Was hierbei immer wieder auffällt, ist die Betonung der Geschichtlichkeit Christi gegenüber allen mythischen Gebilden. Von dem Boden der Geschichte aus vermag L. die zahlreichen Mißdeutungen Christi, die in der Neuzeit hervorgetreten sind, zutreffend zu charakterisieren. Im zweiten Bande behandelt L. die Frage nach der Kirche. Er scheidet mit Recht die Dogmatik der Kirche aus seiner Darstellung aus. Um der methodischen Klarheit willen sondert er die fundamentaltheologische Ekklesiologie von der dogmatischen Ekklesiologie. Die Konsequenz, daß so die Kirche in der Theologie an zwei Stellen behandelt wird, nimmt er um der methodischen Zuverlässigkeit willen in Kauf. Auch in diesem Bande tritt das Geschichtliche stark in Erscheinung.

Lang grenzt zunächst die Begriffe „Reich Gottes" und „Kirche" voneinander ab, um so sich einen Zugang zu dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes zu schaffen. Sodann zeigt er, wie durch die Einrichtung des Apostelamtes und durch die Einsetzung des Primats die Kirche von Christus gestiftet wurde. Zu den zahlreichen Fragen, die in diesem ganzen Bereich heute aufgetaucht sind, namentlich durch die Werke Cullmanns und Campenhausens, nimmt er, ohne sich in eine ausführliche Polemik einzulassen, in wohlabgewogenen Urteilen Stellung, so daß der Leser über die heute geführte Diskussion ins Bild gesetzt wird. Die Geschichtlichkeit der Kirche bringt es mit sich, daß er der der apostolischen Zeit folgenden Urkirche und ihrer Verfassung besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Die wichtigste Frage, die zu lösen ist, betrifft das Problem, ob Christus das Apostelamt und die Petrusvollmacht für die Dauer oder nur für die apostolische Zeit gestiftet hat. In einem weiteren Abschnitt über die Kennzeichen der Kirche, die heute in der protestantischen Theologie und in der ökumenischen Bewegung eine große Rolle spielen, zeigt Lang, wie die katholische Kirche alle Forderungen erfüllt und in welchem Verhältnis die nichtkatholischen christlichen Gebilde zu ihr stehen.

Überrascht ist der Leser zunächst davon, daß Lang im zweiten Band mit der Kirchenlehre eine Darstellung der theologischen Erkenntnislehre verbindet. Er verfolgt jedoch hiermit ein wichtiges Anliegen. Denn die Kirche ist die unfehlbare Vermittlerin der göttlichen Offenbarung. Infolgedessen ist es wohlbegründet, wenn in der Ekklesiologie das Verhältnis von Kirche, Schrift und Tradition ausführlich besprochen wird. Auch hier spürt man überall die lebendige Auseinandersetzung mit der heutigen evangelischen Theologie. Sie geschieht in irenischer Form, aber ohne jede Erweichung des katholischen Standpunktes. Vielmehr stellt der Verfasser ohne Abstrich und ohne Zurückhaltung in der Sache die katholische Lehre dar. Er erhofft mit Recht gerade von einer ungeminderten Herausarbeitung des katholischen Glaubens eine Frucht für das ökumenische Gespräch.

L. zeichnet das kirchliche Lehramt als das normative Organ der Offenbarungsvermittlung, während Schrift und Tradition die inhaltliche Hinterlegung der Offenbarung sind. Beides läßt sich nicht trennen. Man kann nicht die „Kirchentheologie" gegen die „Schrifttheologie" ausspielen. Man darf aber auch nicht die Schrifttheologie zu Gunsten der Kirchentheologie vernachlässigen oder gar unterlassen. Schrift und Tradition sind die einzigen konstitutiven Quellen für den Glauben. Ihr Inhalt wird durch das lebendige Lehramt vermittelt und ausgelegt. Lang kann sich für seine Thesen über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung einerseits, von kirchlichem Lehramt andererseits auf die Enzyklika „Humani generis" berufen. Denn sie betont sowohl die Wichtigkeit der positiven Theologie mit ihren historisch-exegetischen Studien, lehnt aber jenes Vorgehen als falsche Methode ab, nach welchem man die Lehre der Kirche an den Quellen kontrollieren oder den Aufweis aus den Quellen zur Vorbedingung des Glaubens machen möchte.

In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn Lang das Gewicht des Historischen gegenüber der Spekulation in der Theologie betont. Diese Gewichtsverteilung hat letztlich ihren Grund darin, daß die Offenbarung nicht aus innerer Einsichtigkeit erkannt wird, sondern aus der Tatsache ihres Geoffenbartseins und aus der Tatsache ihrer Vorlage durch die Kirche. Beides sind acta historica und können nur in historischer Beweisführung gesichert werden. So ist das Werk von Lang eine Hilfe gegen gnostizistische Versuchungen.

Sowohl der Seelsorger als auch der Theologiestudent, ja auch der theologische Fachmann wird in dem Werke Langs solide Informationen und zahlreiche Anregungen finden.

München M. Schmaus

Le Coeur, *Les Etudes Carmélitaines 29* (1950) Brügge (Desclée de Brouwer) 1950. 402 S.

Vor mehr als einem Jahrzehnt forderte mich der damalige Herausgeber der Zeitschrift Wissenschaft und Weisheit, P. Marianus Müller, auf, eine Geschichte der philosophia et theologia cordis zu schreiben. In der Katastrophe meiner schlesischen Heimat ist das gesammelte Material zugrundegegangen. Ich freue mich, in dem vorliegenden Sammelwerk französischer Theologen und Philosophen, eine teilweise Verwirklichung meines Planes anzeigen zu können. In 26, meist ausgezeichneten Aufsätzen wird die Bedeutung des Herzens als Ort der Gotteserkenntnis und der Gottesbegegnung aufgezeigt. Zu erwähnen sind besonders die Aufsätze über das Herz bei den alten Ägyptern, im geistlichen Leben Indiens, im Gebet und in der Meditation der Muselmanen und über die Herzopfer im alten Mexiko. Die Abhandlungen über Johannes Eudes und Maria des Vallées, über Margareta Maria Alacoque, über die Jansenisten, über August Compte, über das Herz in der Dichtung von Baudelaire bis Peguy überzeugen nicht so sehr durch neue Forschungsergebnisse als vielmehr durch die glänzende, geistreiche Art der Darstellung. Das Gleiche gilt von dem das Buch beschliessenden Aufsatz Paul Claudels über die Theologie des Herzens.

Regensburg W. Dürig

Colli, Pietro, *La pericope paolina Ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei S S. Padri e del Concilio di Trento*, Parma (Officina grafica Fresching) 1951. 145 S.

Diese zur Erlangung des Laureats an der Gregoriana in Rom eingereichte Arbeit verfolgt zuerst in 3 Kapiteln die Stimmen der Väter zu der in der katholischen Theologie als Beweis für die Sakramentalität der Ehe gewerteten Stelle Eph 5, 32, angefangen von Klemens v. Alex. und Tertullian, nachdem aus der früheren Zeit lediglich eine Deutung der gnostischen Kreise bei Irenäus (Adv. haer. I, 8, 4) erhalten ist, und verhört sie bis Johannes von Damaskus bei den Griechen und Isidor von Sevilla bei den Lateinern (bei Methodius wäre noch beizuziehen gewesen, ohne daß freilich das Ergebnis ein anderes geworden wäre, außer c. 1 der 3. Rede des Symposions auch c. 9 und 10; ist der unter dem Namen des Ökumenius überlieferte, in Wahrheit aus verschiedenen Schichten kompilierte Kommentar zu den Paulinen mit Absicht beiseite gelassen oder übersehen?). Im 4. Kap. stellt der V. die Ergebnisse zusammen: Die Mehrzahl der befragten Erklärer findet im Schrifttext ausgedrückt, daß die Ehe (allgemein, nicht nur die christliche) ein Sinnbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist. Daneben sehen einige in der Ehe ein Symbol der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus. Einer (Marius Victorinus) findet im Pauluswort auch angezeigt die Vereinigung von Seele und Geist. Eine eigenartige Ausdeutung der allgemeinen Ansicht begegnet bei Theodor von Mopsuestia, der in der menschlichen Zeugung des Kindes das Symbol der geistigen Zeugung des Christen von Christus sieht. Doch von der Ehe als einem Sakrament im Sinne der Dogmatik spricht im Zusammenhang mit dieser Stelle kein Kirchenschriftsteller. So entnimmt auch niemand diesem Texte, daß die Ehe für Christen eine Gnadenquelle sei. Es bleibt so auch bei den späteren abendländischen Erklärern bis einschließlich Petrus Lombardus. Das letzte 5. Kap. befaßt sich mit dem Konzil von Trient, das in der Eph-Stelle eine biblische Grundlage der in der Tradition festgehaltenen Sakramentalität auf dem Tridentinum zeigt, daß hierbei nicht ausschließlich, aber doch auch die lateinische Wiedergabe sacramentum für griechisch mysterioen eine gewisse Rolle gespielt hat. Das endgültige Dekret drückt sich dann recht vorsichtig aus, indem es Christus als Spender der Ehegnaden herausstellt, was Paulus an der Eph-Stelle „innuit". Der V. (S. 137) schließt mit Recht daraus, daß demnach im Sinne des Dekretes nicht die Paulusstelle, sondern die Tradition der Kirche die Ehe als Sakrament erweise.

Es würde über den Rahmen dieser fleißigen und guten Arbeit hinausfallen, nun zu zeigen, von wann ab man mit der Eph-Stelle die Sakramentalität der christlichen Ehe bewiesen habe. Vermutlich hängt es zusammen mit der Ausbildung der Sakramentenlehre im Mittelalter, wobei man dann den Ausdruck sacramentum der Paulusstelle im neueren engeren Sinne eben eines „Sakramentes" statt wie früher im weiteren Sinn von „Geheimnis" verstanden haben wird. Hierüber wäre noch eine weitere Arbeit zu schreiben.

Freising Joh. Michl

Meyer, Hans, *Systematische Philosophie*, I. Bd. Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre. Paderborn 1955 (Verlag Schöningh). 445 Seiten, Leinen DM 22.—.

Das vorliegende Werk ist die uns geistig bereichernde reife Gabe eines Mannes, der als Lehrer, Forscher und Menschenbildner in gleicher Weise wie durch seine Vortragsso auch durch seine Publikationstätigkeit einer ganzen Generation von Studierenden, von denen heute viele in Staat und Kirche

und auf Lehrkanzeln einflußreiche Stellungen inne haben, und darüber hinaus philosophisch Interessierten aus allen Kreisen des In- und Auslandes Führer zur Weisheit der größten Geister der Menschheit geworden ist. Prof. Meyer, der soeben das 70. Lebensjahr vollendete, hat sich an den Universitäten München und Würzburg mit seinen Vorlesungen über alle Teile der Geschichtsphilosophie, die wichtigsten systematischen Disziplinen der Philosophie und über alle kulturellen Probleme der Gegenwart stets volle Hörsäle und den Ruf eines der beliebtesten akademischen Lehrer gesichert. Seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen begannen, der von seinem Münchener Lehrer Hertling überkommenen Forderung nach ernster quellenkritischer Forschung entsprechend, mit Arbeiten über Aristoteles, Platon, die Geschichte der Philosophie und führten über sein in fremden Sprachen auch erschienenes Standartwerk der Thomasforschung bis zu der den Abschluß langjähriger geistesgeschichtlicher Studien bildenden umfassenden Synthese der fünfbändigen „Abendländischen Weltanschauung". Von solcher umfassender historischer Forschung als Grundlage vollzieht dann Meyer die systematische Behandlung philosophischer Fragen, und zwar grundsätzlich vom Boden der Philosophia perennis aus, mit der er schon von Anfang an vertraut war, freilich bei gleichzeitiger starker Beeinflussung von dem genialen Psychologen Th. Lipps und der Phänomenologie, deren besten Köpfen er sich heute noch verbunden weiß, wie die Widmung des neuen Werkes an A. Pfänder und A. Fischer verrät. Mit der in solchem Sinn charakteristischen Art seiner systematischen Behandlung philosophischer Fragen haben uns schon u. a. seine Arbeiten bekannt gemacht über die Psychologie der Gegenwart, den Entwicklungsbegriff und seine Einleitung in das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme, wo er bereits in einem besonderen Abschnitt den Sinngehalt der Philosophia perennis zeichnete.

Auch das neue Werk Meyers über die „Systematische Philosophie", das auf vier Bände berechnet ist, steht auf dem Boden der Philosophia perennis, deren Programm uns im Vorwort in universaler Weite und Tiefe überzeugend entwickelt wird: „Sie ist von der Auffassung getragen, daß die Philosophie einen gesicherten, innerlich zusammenhängenden Wissensbestand aufweisen kann, der nicht immer neu ansetzt, sondern in organischem Wachstum, in kontinuierlicher Weiterentwicklung sich zu einem fortdauernden Werk erweitert, an dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beteiligt sind. Mit dieser Einstellung ist nicht ausgeschlossen, vielmehr gefordert, daß die philosophischen Probleme immer neu gestellt, unter veränderten Gesichtspunkten betrachtet, durch neue Aspekte bereichert und fortgebildet werden. Selbst offenkundige Einseitigkeiten und Abirrungen bedrohen die Perennität nicht, wenn durch die Kritik die Grundposition neu befestigt wird. So konnte Max Scheler die Feststellung machen, daß die neuzeitliche Philosophie von sich aus zu den Positionen der großen Tradition wiederum zurückgekehrt ist. Eine solche Grundeinstellung bringt es mit sich, daß das Haltbare des Alten und das Vorwärtstreibende des Neuen in Zusammenhang gebracht werden, um so die Grundlage für den weiteren Fortschritt zu geben."

Der vorliegende 1. Band beginnt mit den Problemen einer „Allgemeinen Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie", die grundlegend für alle philosophische wie für jede einzelwissenschaftliche Arbeit ist. Der erste Abschnitt stellt allgemeine Erörterungen an zur Wissenschaftslehre, näherhin über Struktur und Wesensart der Wissenschaft, über die Einteilung der Wissenschaften, über die Philosophie und ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, über Wissenschaft und Weltanschauung. Schon hier besteht Veranlassung genug, mit den verschiedenen Auffassungen und Bewertungen der Wissenschaft überhaupt sich gründlich auseinanderzusetzen vom Boden der Philosophia perennis aus, ausklingend in die überzeugende Erkenntnis: „Als Prinzipienwissenschaft und als Wissenschaft vom Ganzen ist Philosophie Erkenntnislehre, Seinslehre (Ontologie) und als Wissenschaft von den letzten und höchsten Prinzipien der Gesamtwirklichkeit Metaphysik ... Die Philosophie beansprucht Wissenschaft zu sein. ... Die Philosophie ist als Wissenschaft dann perennis, wenn sie imstande ist, allgemeingültige Erkenntnisse, zeitlose Wahrheiten über die philosophischen Gegenstände zu erringen" (S. 54f.) „Ein Mangel des modernen Wissenschaftsbetriebes besteht darin, daß die heutigen Wissenschaften nicht mehr in dem Ordnungsgefüge stehen, in das sie notwendig hineingehören ... Jedes Fachgebiet gilt der Erscheinung eines Ausschnittes der Welt als eines Seins- und Sinnganzen ... Auf dem Boden solcher Einsicht sind die Grenzüberschreitungen, d. h. die Versuche von einem Gebiet aus die Ganzheit der Welt erklärbar und verständlich zu machen, also Physikalismus, Biologismus, Psychologismus usw. zu unterbinden, die schon so viel Unheil angerichtet haben und weithin an der weltanschaulichen Uneinigkeit mit schuld sind. Verbindet sich mit der Einsicht in die Begrenztheit des eigenen Fachgebietes wie in die Notwendigkeit des Ver-

gleiches der eigenen Forschungsergebnisse mit den Ergebnissen der anderen Disziplinen und der Einordnung der Ergebnisse jeder Einzelwissenschaft in das Gesamtwissen des Kosmos noch die Einsicht, daß sowohl die Erforschung der Grundlagen aller Einzelwissenschaften wie die weltanschauliche Auswertung der Forschungsergebnisse der Philosophie obliegt, dann ist ein einheitlicher Boden geschaffen, auf dem sich der tiefere Bildungsauftrag der Universitäten vollziehen kann" (S. 66).

Der 2. Abschnitt behandelt die allgemeine Erkenntnislehre oder Grundprobleme der Logik, nämlich den logischen Gegenstandsbereich sowie die Formen der wissenschaftlichen Forschung und Darstellung in Urteil, Begriff, Schluß und logischen Prinzipien, immer in Auseinandersetzung mit den neueren Richtungen der Logik, in kritischer Sichtung das Richtige übernehmend und das Unrichtige ausscheidend. Der 3. Abschnitt über spezielle Erkenntnisprobleme sichtet zunächst Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis gegenüber Skeptizismus, Psychologismus, Anthropologismus, Evolutionismus, Typologismus und stellt dann die Grundlagen menschlicher Erkenntnis heraus in Auseinandersetzung mit Empirismus, Rationalismus, transzendentalem Idealismus und erkenntnistheoretischem Ideal-Realismus. Anschließend wird die Erkenntnis der Außenwelt und die Selbsterkenntnis dargestellt, wobei im Anschluß an Platon und Aristoteles, an Thomas und Augustin und in sachliche Auseinandersetzung mit ihnen und der Moderne zugleich ein besonnener kritischer Realismus vertreten wird, der bei allem grundsätzlichen Festhalten an der alten Seinsmetaphysik den berechtigten Anliegen der modernen Subjektivität bzw. Existentialität unseres Seins und unserer Erkenntnis entsprechend Rechnung trägt. In den beiden abschließenden Kapiteln wird das Kausalproblem in seinem Verhältnis zur theoretischen Physik und das Verstehen als geisteswissenschaftliche Methode dargetan, weil auf diesem Wege die naturwissenschaftliche Forschungsarbeit aufgehellt wird. Ein dem Werk vorangehendes ausführliches Inhaltsverzeichnis und ein am Schluß angefügtes Personen- und Sachregister erleichtern dankenswerter Weise die Überschau über das ganze und die Orientierung über spezielle interessierende Probleme und Autoren.

Der Verfasser hat mit diesem Werke gehalten, was er eingangs versprochen hat, daß es ihm nämlich nicht um die Repristinierung eines Systems der Vergangenheit geht — eine Einstellung, über die schon Dante zu Beginn seiner Monarchia den Stab gebrochen hat —, sondern um die Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Denkrichtungen von dem wahrheitsgesicherten Boden der Philosophia perennis aus und um die Schaffung der Grundlagen für die Vorwärtsbringung menschlicher Wissensbestrebungen. Nicht bloß den Studierenden der Philosophie und Theologie wird das Werk wertvolle Anleitung zur Erarbeitung der Grundlagen ihres Fachstudiums und zur eigenen wissenschaftlichen Forschungsarbeit bieten können, sondern darüber hinaus auch allen philosophisch Interessierten als Führer zu Weisheit und umfassender Bildung dienen können. Voll Erwartung mag man dem Erscheinen der weiteren Bände dieses Sammelwerkes entgegensehen, die Metaphysik, Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie und vergleichende Psychologie, immer mit Rücksicht auf die Gegenwartsproblematik, enthalten sollen.

Würzburg — Josef Hasenfuß

Spülbeck, Otto, *Vom Werden des Weltalls,* Berlin (Morus-Verlag). 1950. 31 S. DM —.80 brosch.

Als Ergänzung seiner bekannten Schrift „Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft" legt Otto Spülbeck eine Abhandlung über das Thema „Vom Werden des Weltalls" vor. Er behandelt in den einzelnen Titeln das moderne Weltbild, die Arbeitsmethoden der Astronomie und die Sternentwicklung. In allgemeinverständlicher Form und schöner Sprache ist die Arbeit eine Einführung in wichtige Erkenntnisse über die Größe der Schöpfung und damit ein Weg zur Bejahung der Kenntnis des Schöpfers.

Bamberg — Ludwig Faulhaber

Acht, Peter, *Die Tradition des Klosters Tegernsee 1003—1242,* München 1952, Verlag C. H. Beck, 64 mit Stern *427 S., DM 32.—. = Quellen u. Erörterungen z. bayer. Geschichte, hgg. v. d. Kommission f. bayer. Landesgesch. b. d. Bayer. Akad. d. Wiss., N. F. Bd. 9, 1. Teil.

Die Kommission für Bayer. Landesgeschichte hat eine Reihe von wissenschaftl. Unternehmungen zur Publikation mittelalt. Quellen sich zur Aufgabe gesetzt: Sie führt die 1763 begonnenen „Monumenta Boica" und die 1856 einsetzenden „Quellen u. Erört." fort, zu denen seit 1933 die „Bayer. Rechtsdenkmäler" kamen. Ihnen reihen sich die schon genannten Gesandtschaftsberichte sowie die fortlaufend erscheinenden Hefte und Bände des Histor. Atlasses von Bayern und das Histor. Ortsnamenbuch von Bayern an; an Zeitschriften gibt sie die Bayer. Vorgeschichtsblätter und die Zeitschrift f. Bayer. Landesgeschichte heraus. Eine Schwäbische For-

schungsgemeinschaft bei derselben Kommission ist bereits mit mehreren Veröffentlichungen hervorgetreten.

Mit dem Werk von Acht wird eine Neubearbeitung von Traditionsbüchern baver. Klöster eingeleitet, dem eine Ausgabe der Traditionen des Klosters Schäftlarn von Al. Weißthanner folgt. Acht tritt mit seinem so sorgfältig bearbeiteten Buch ein in die Reihe der Bearbeiter der Traditionen bayer. Hochstifter, eines Redlich/Brixen, Bitterauf/Freising, Hauthaler/Salzburg, Heuwieser/Passau, Widemann/Regensburg mit St. Emmeran.

Die Einleitung beschreibt und untersucht die der Ausgabe zugrundeliegende beiden Hss. Die Traditionen Tegernsees, 416 an der Zahl, sind zum großen Teil schon einmal, aber ungenügend und fehlerhaft gedruckt in den Mon. Boica 6 (1766). Die Untersuchung der Original-Hs läßt bis auf einen verhältnismäßig geringen Teil eine systematische protokollarische Führung erkennen, protokollarisch d. h. daß Rechtsgeschäfte während oder bald nach Abschluß der Rechtshandlung aufgezeichnet wurden, ohne daß vor dem Eintrag in die Hs schon eine Originalnotiz oder ein anderer vollständiger Text vorgelegen hätte (40*f). Merkwürdig ist die Anwendung der Reimprosa, häufig auch im Texte besonders in der Formel der Zinsversitzung (48*f). Bei den einzelnen Traditionstexten findet sich oft ein größerer textkritischer Apparat, der für die Orts- und Namenforschung wichtig ist. Wer irgendwie mit der Orts- und Heimatgeschichte zu tun hat, wird mit großem Nutzen die außerordentlich reichhaltigen zuverlässigen Register verwerten, die von S. 317 bis 427 reichen, sehr viele unserer Ortschaften sind hier in der jetzigen und in den früheren Namensform vermerkt und erklärt, dazu die vielen klangvollen Personennamen, ein Sigiboto, Gotabolt, Odalrich u. a. Ein reiches wissenschaftliches Material für pfarr- und andere geschichtliche Forschungen, für Volkskunde und Sprachgeschichte harrt nun in dem mustergültigen Werke von Acht auf weitere Untersuchungen.

München A. W. Ziegler

Baumann, Richard, *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Der Papst und wir Protestanten. Ein evangelisches Zeugnis vom römischen Primat.* Stuttgart (Schwabenverlag) 1954. 232 Seiten.

„Wir glauben, daß des Petrus Bekenntnis und Schlüssel gleichermaßen von Anbeginn bis heute vorhanden sind." Wenn dieses Wort in der Einleitung des Buches steht, das Richard Baumann, ein württembergischer evangelischer Pfarrer a. D., im Schwabenverlag Stuttgart 1950) herausgegeben hat, so läßt das alle Katholiken verwundert aufhorchen; denn bis jetzt ist im allgemeinen nur bekannt, daß zwischen Katholiken und Protestanten in der Lehre über Papsttum und Primat ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht. Daß aber einzelne protestantische Theologen seit einiger Zeit darangehen, die Idee des Papsttums auf der Grundlage der biblischen Belege neu zu überprüfen und die Geschichte des Papsttums in seiner Bedeutung als Fels der Kirche unvoreingenommen zu würdigen, davon gibt Baumanns Buch beredtes und überraschendes Zeugnis. Es ist ein ehrliches Buch, getragen von starker Objektivität, geformt von der leidenden Seele eines wachen Seelsorgers.

Der erste Teil des Buches, überschrieben „Er spricht", behandelt mit Sorgfalt die biblischen Grundlagen der päpstlichen Gewalten. Baumann neigt klar zu der Auffassung, daß Mt 16, 13ff „den Hauptspruch von der Kirche und ihrem Fels" und die „biblische Rechtfertigung des Papsttums bietet. Damit lehnt der Verfasser auch die der protestantischen Exegese geläufige sogen. „Schichtentheorie" ab. Diese besagt, daß Petrus als der erste Zeuge und Apostel Jesu Christi für alle Zeiten der erste Stein des großen Baues bleibt. Dieser Fels wird nicht immer wieder erneuert und ausgewechselt (S. 49). So bleiben auch die Apostel und Propheten insgesamt die einmalige unterste Schicht der Kirche, und alle Kommenden sind nur daraufgelegte Schichten, sind nur „Epigonen, einfache Werksteine, gewöhnliche Backsteine, niemals Fundamente" (S. 49f). Baumann, erfüllt von strengem Glaubensgehorsam gegenüber der geoffenbarten biblischen Wahrheit, schließt richtig, daß nach dieser Theorie in allen späteren Generationen „die Gemeinde ohne das Amt" da wäre. Es muß auch das Amt, der Hirte, die Leitung fortdauern, soll die Kirche nicht endlos zersplittern. Der Verfasser leidet unter dieser tatsächlich eingetretenen Zersplitterung nicht zuletzt deswegen, weil damit seit 400 Jahren sogar die Abendmahlsgemeinschaft zerbrochen ist. „Und das muß eine gelungene Probe des Satans sein." (S. 64) Die gespaltene Wahrheit wird unglaubwürdig für die Welt. „Wir kommen am Fels nicht vorbei." (S. 99) „In Mt. 16 wie in Mt. 28 (und anderen Stellen) steht die Verfassung der Kirche." (S. 100) Die Art und Weise, wie sich Baumann auf biblischer Grundlage ganz nahe an die katholische Lehre über Papsttum und Primat herankämpft, wird jedem Katholiken Achtung einflößen. Mit wachsender innerer Anteilnahme liest man die 17 Kapitel des ersten Teiles.

Im zweiten Teile, der den Titel trägt: „Es geschieht", zeigt Baumann in weiteren 20 Ka-

piteln den „Fels“ besonders in der Urgeschichte der Kirche, in der Reformationszeit und in den Jahren seit 1933. Geleitet von warmer Sympathie für den fortbestehenden „Fels“ und das immer vorhandene Petrusamt räumt er fast unbemerkt viele geschichtliche und psychologische Hindernisse für die Anerkennung der Papst-Idee auf Seiten der evangelischen Christenheit fort. Daß Mt. 16, 16 nicht mehr als katholischer Einschub gelten kann, ist dem Verfasser so selbstverständlich wie uns Katholiken. Ein kurzer Gang durch die Geschichte zeigt, daß dieses Wort nur in der katholischen Kirche „Fleisch geworden“ ist. Es ist ihr Eigentum. (S. 106ff) Auch die Schlüsselgewalt ist eine wirkliche Gewalt. „Es geht hier also um geistliche Führung, und zwar in einem Sinne, der in der Tat nicht weniger umfassend ist als für das heutige Papsttum.“ Dieses Wort des Heidelberger Exegeten v. Campenhausen und viele andere „unverdächtige evangelische Stimmen“ werden angeführt“, die uns das „So Er spricht, so geschieht's“ einschärfen.“ (S. 106) Baumann kennt in der Kirche von Anfang an „eine regelrechte Hierarchie, eine gottgesetzte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht“, (S. 115) Dinge, die weitergehen von Generation zu Generation. Der Beweis dafür sollte nach Baumann von der evangelischen Christenheit ebenso gesehen und anerkannt werden als von der katholischen. Des Petrus Aufenthalt und Tod in Rom, der Vorrang der römischen Gemeinde schon unter den ersten römischen Bischöfen, die Fortdauer des päpstlichen Amtes und seine Bindung an Rom, die immer klarer in Erscheinung tretende Idee des Papsttums: alle diese Tatsachen sind in beinahe katholischer Sicht geschildert. Aber Baumann will sich nicht nur auf historische Forschung verlassen. „Wem das Wort Jesu vom Fels heute gültiges, immerwährendes und immerwirkendes Gnaden- und Machtwort des Herrn unseres Gottes ist, der ist nicht von der oder jener historischen Urkunde“ und dem Auf und Ab von Forschermeinungen abhängig. (S.144) Damit ist die sachliche Anerkennung des Vikarius Christi für alle Zeiten gegeben.

Baumann geht auch an den Schatten der Papstgeschichte nicht vorbei. „Petrus steht in der Geschichte streng durch Gnade allein. Blinde müßten es klar und scharf sehen können gerade am Verleugner Simon, Simon in Antiochien und an den 261 Päpsten der gesamten Kirchengeschichte. Hier ist nichts zu rühmen als allein die Barmherzigkeit.“ (S. 146) Dazu wissen wir Katholiken allerdings auch noch von einer ansehnlichen Zahl von heiligen Päpsten unter den 261 zu berichten. Das Amt des Papstes ist jedoch auch Baumann heilig und unantastbar, selbst wenn er sich anschickt, die Zeit der Reformation zu schildern. (S. 153—183) Hier fühlt man fast die Hand des Verfassers zittern in seinem ehrlichen Bestreben objektiv zu bleiben — und er bleibt es. Er findet einen Weg vom „Erzgotteslästerer“ zum Fels „aus Gnade und Barmherzigkeit“. Wenn wir Katholiken dieses Kapitel der Kirchengeschichte zwar auch kritisch, aber doch von anderer Warte aus sehen als Baumann und viele mit ihm, so muß doch jeder gutwillige Leser seines Buches hüben und drüben für diese neuartige und versöhnliche Darstellung dankbar sein; sie könnte Brücken zum besseren gegenseitigen Verständnis schlagen, das notwendig ist; denn „denen, die geschlossen evangelisch-protestantischen Gebieten entstammen, wurde das Papsttum ein Fremdes.“ (S. 184)

In beachtlicher Weise würdigt dann Baumann die Bedeutung des Papsttums in der neuesten Zeit. Hier werden besonders die Jahre von 1933 bis zur Gegenwart ausführlich behandelt. (S. 188—228) Das Ringen um die „Kirche“ und die Wirren innerhalb der evangelischen Glaubensgemeinschaften sind erschütternd dargestellt. „Wir setzten den Auftrag Christi nicht in die Tat um. Eben weil wir als Enkel und Erben der Spaltungstradition des 16. Jahrhunderts nicht zum vollen Wort und Werk Gottes durchstießen“ (S. 200). Aber die Prüfung in der Zeit der deutschen Gewaltherrschaft zeitigte Früchte. Wir erfahren, daß jetzt die lutherische Tradition vom Papst als Antichrist von bedeutenden evangelischen Kirchenführern abgewiesen wird und daß die ökumenische Bewegung mehr und mehr daran ist, ihre Aufmerksamkeit auch dem Stuhle Petri zuzuwenden, wenn es Baumann auch noch nicht für geklärt hält, ob die Mitglieder der Ökumene des Petrus Schlüssel anerkennen. Hier vermissen wir Katholiken zwar noch schmerzlich eine klare und konsequente Linie im evangelischen Lager, aber Baumanns Buch vermittelt doch von den ökumenischen Weltkonferenzen zu Stockholm 1925, Lausanne 1927, Edinburgh 1937 und Amsterdam 1948 eine bedeutende Anzahl von Sätzen, die in ihrer positiven Stellungnahme zum Papsttum jeden Katholiken überraschen werden und die auf katholischer Seite bisher viel zu wenig bekannt sind. Hier geht es um die eigene Reformation der evangelischen Kirche. „Ist die Kirche des Neuen Testaments Petrus in seinem Amt unterstellt, — was hindert uns, Gott in seinem Wort und Werk Recht zu geben?“ (S. 228) Mit dieser Frage klingt das Buch aus. Baumann wollte weniger ein Werk der theologischen Wissenschaft, vielmehr ein solches der religiösen Praxis schreiben. Von Kapitel zu Kapitel wächst die innere Erregung und

Spannung des aufmerksamen Lesers. Man wünscht das Buch in die Hand eines jeden zweifelnden und suchenden Menschen der Gegenwart, die nur wenige Wege zur Wahrheit weist. Mancher Katholik wird sich zwar nach der Lektüre des Buches nicht erklären können, warum bei der klaren Herausstellung der Lehre über das Papsttum nicht auch die oft ganz nahe liegende Konsequenz gezogen wird, aber wir Katholiken müssen auch in dieser Frage rein menschlich gerecht bleiben. Jahrhundertealte Bindungen und Vorstellungen können psychologisch und praktisch nicht von heute auf morgen überwunden werden; denn die Folgen verändern das Leben. Wenn aber ein evangelischer Seelsorger Frage um Frage stellt, die alle in sich schon die Antwort tragen, dann kann ein katholischer Seelsorger dazu nur sagen: Brüder, vollziehet das „Ja", die Zeit drängt!

Pöcking am Starnbergersee

Dr. Joh. Hofstetter

Briem, Efrem, *Kommunismus und Religion in der Sowjetunion.* Ein Ideenkampf. Basel (Verlag Friedrich Reinhardt A.G). 1947.

Eine wissenschaftlich objektive und vollständige Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen Kommunismus und Religion in der Sowjetunion in den Jahren 1917—1945 zu schreiben, wäre es freilich auch jetzt zu früh. Um so mehr war es im Jahre 1945, als Prof. Briem sein Buch beendet hat und da das wahre Gesicht des russischen Bolschewismus, als eines politischen Systems für den Westen immer noch ein großes Rätsel blieb (s. „Nachwort"). Deswegen kann Briems Buch über den Kampf zwischen Kommunismus und Religion, resp. zwischen der Sowjetmacht und der russischen orthodoxen Kirche (der Titel des Buches ist nicht ganz treffend) keinen Anspruch erheben etwas anders zu sein, als nur eine vorläufige, möglichst vollständige und objektiv-sachliche Beschreibung der aufeinanderfolgenden Ereignisse dieses Kampfes auf Grund der vorhandenen knappen, mangelhaften, fragmentarischen (S. 299, 339, 341) Quellen. Und, als solche, hat dieses Buch einen unersetzbaren Wert: Etwas gleichwertiges besitzt jetzt weder die westliche noch die russische emigrantische Literatur. Jeder, der eine wahre, sachliche vollständige Vorstellung über diese Ereignisse gewinnen oder weitere wissenschaftliche Forschung dieses Kampfes unternehmen wollte, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Leider macht der Verfasser den Versuch, die Grenzen des wissenschaftlich Möglichen zu überschreiten und, außer einer objektiv-sachlichen Schilderung der Ereignisse, noch eine Deutung und eine Erklärung der letzten zu geben. Auf diesem Wege hatte der Verfasser natürlich zu wenig Erfolg. Denn soweit im Jahre 1944 die wahre Gestalt der bolschewistischen Regime und Systems auch für ihn, wie für den ganzen Westen, ein großes Rätsel blieb, konnte er nicht den wahren Hintergrund von Maßnahmen der bolschewistischen Macht gegen die Kirche sich vorstellen und die wirklichen Motive derer erkennen. Alles das wurde nur in folgenden Jahren, besonders was die Kirche betrifft, durch die antikirchlichen Maßnahmen der kommunistischen Regierungen in Polen, Tschechei, Ungarn, Serbien, Bulgarien und schließlich in der Sowjetzone Deutschlands mehr oder weniger geklärt.

Außerdem stand dem Verfasser noch ein anderes sehr wichtiges Hindernis im Wege — die ganz falsche Vorstellung über das Wesen der orthodoxen Kirche und ihren Zustand in Rußland vor der Revolution. Die wahren Kenner auf diesem Gebiet können folgende befremdende Behauptungen des Verfassers nur mit äußerstem Erstaunen lesen: „Die russische Kirche vertritt eine der ältesten und konservativsten Gestaltungsformen christlicher Glaubensauffassung und Lebenseinstellung, die es überhaupt gibt... Keine christliche Glaubensgemeinschaft hat einen so konservativen Charakter wie die russische Kirche, und keine andere hat sich so abweisend verhalten gegenüber allem, was soziale Entwicklung und soziale Verbesserungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft betrifft. ...das stärkste Hindernis für jedwede soziale Erneuerung des Gemeinwesens (S. 9). Ihrem ganzen Wesen, ihrer Lehre und ihrer Gestalt nach steht sie allem, was moderne Lebensanschauung genannt werden kann, so fremd gegenüber wie nur möglich. Ihre ganze Lehre ist in uralten orthodoxen Dogmen erstarrt, die rein prinzipiell jedwede Art von Entwicklung ablehnen (S. 94). Für die russische Theologie wird alles, was der Welt zugehört, etwas Sündhaftes und Böses, dem der Mensch ausweichen soll, wenn er errettet werden will... Durch solch eine Grundanschauung wird das Durchsäuern des Kulturlebens mit dem religiösen Leben unmöglich gemacht, und eine schicksalsschwangere Kluft zwischen Kultur und Religion gähnt auf, so daß der religiöse und der kulturelle Zukunftsmensch die Kirche und das religiöse Leben, als ein reaktionäres Hindernis für alle fortschrittliche Entwicklung betrachtet (118) ... enthält die orthodoxe Kirche sehr viel primitiven Aberglauben, der einen modern eingestellten Menschen mit der Lebenssicht der modernen Wissenschaft abstoßen muß (253) .... Die russische Kirche war tatsächlich einen fortschrittlichen und sozial erneuernden Refor-

men gegenüber feindlich eingestellt (364)". Auf dieselbe Weise charakterisiert der Verfasser auch den Zustand der russischen Geistlichkeit (S. 193—197) und der russischen theologischen Wissenschaft. Über die letzte finden wir im Buch folgendes Urteil: „Eine eigentliche theologische Forschungsarbeit ist innerhalb der russischen Kirche niemals vorgekommen (108) ... irgendeine selbständige Formung der Glaubensanschauung zu geben oder diese weiter zu entwickeln und zu vertiefen ist förmlich als Sünde betrachtet worden — als Verrat an der alten Kirche (107) ... Die russischen Theologen betrachten die ganze abendländische theologische Forschung, sowohl innerhalb des Katholizismus als auch des Protestantismus, nicht nur mit Mißtrauen, sondern ausgesprochen mißbilligend und verurteilend, da man der Auffassung ist, diese Forschung erschüttere die altkirchlichen Grundlagen (109)". Gewiß, diese Vorstellung über die russische Kirche bezeugt nur, ohne Zweifel, daß der Verfasser für das Studium ihres wahren Wesens, ihrer tatsächlichen Entwicklung und besonders ihres Zustandes vor der bolschewistischen Revolution keine zuverlässigen Quellen und vielleicht keine genügende Zeit hatte. Der Verfasser stellt sich die russische Kirche eigentlich in dem Zustand vor, in dem sie sich im 16.—17. Jahrhundert befand. Diesen Zustand, dabei in den äußerst übertriebenen Zügen, schreibt er ihr zu als etwas ihr Wesen bestimmendes. Und das nach den zwei Jahrhunderten ihres historischen Lebens! Denn diese zwei Jahrhunderte, das 18. und das 19., waren eine Epoche der allmählichen, aber immer stärkeren Annäherung des ganzen russischen Lebens zum geistigen und öffentlichen Leben des Westens. Natürlich konnte nicht auch die Kirche außerhalb dieses Prozesses der Erneuerung des öffentlichen Lebens bleiben. Der Verfasser übersieht auch, daß die 60er und 70er Jahre des 19. Jahrh. in Rußland „die Epoche der großen Reformen" des Zaren Alexanders des zweiten waren, nach denen das ganze Leben Rußlands in allen Beziehungen, natürlich auch das kirchliche, besonders schnell sich zu entwikkeln begann. Im ersten Viertel des laufenden Jahrhunderts wurde schon dieses Leben wenig ähnlich dem, das in der Zeit vor der Epoche der großen Reformen war, abgesehen vom 16.—17. Jahrh. Damit man sich überzeugen kann, wie weit die Vorstellungen des Verfassers über den Zustand der russischen Kirche vor der Revolution von der Wirklichkeit entfernt sind, genügt es, seine Schilderung des Zustandes der russischen orthodoxen theologischen Wissenschaft vor der Revolution mit dem Aufsatz der Münchener Theologischen Zeitschrift „Die russische theologische Wissenschaft" H. 2, 1952, zu vergleichen.

Der Verfasser will trotzdem eben aus diesem in der Tat nicht existierenden Zustand der russischen Kirche eine Reihe der wichtigsten Ereignisse im kommunistischen Kampfe gegen die orthodoxe Kirche erklären.

So versuchte er auf diese Weise zu deuten, warum „in der Sowjetunion der Kampf zwischen der Religion und dem Bolschewismus schärfer entbrannt ist, als er es wahrscheinlich in irgendeinem anderen Lande Europas hätte tun können (S. 9)". (s. auch S. 364). Von hier aus — aus dem Beharren auf dem alten kirchlich-orthodoxen Standpunkt — erklärt der Verfasser ausschließlich die Weigerung des Patriarchen Tychons während der Hungersnot 1921—22 alle wertvollen Kirchenschätze, einschließlich die heiligsten Gegenstände, der bolschewistischen Regierung auszuliefern ohne eine genügende und zuverlässige Versicherung, daß dieses kirchliche Eigentum wirklich ganz und voll der notleidenden Bevölkerung zugute kommt. Diese Politik des Patriarchen bezeichnet der Verfasser als eine „unkluge" (S. 211), sieht in ihr nur „das krampfhafte Festhalten der Kirche an ihrem Besitz (S. 219) und kann den wahren Grund dieser Politik nicht begreifen, nämlich das volle und ganz berechtigte Mißtrauen des Patriarchen mitsamt dem ganzen kirchlichen Volk gegenüber der gottlosen bolschewistischen Regierung.

Von hier aus erklärt der Verfasser auch solche Erscheinung, wie die Entstehung der sogenannten „lebendigen Kirche". Der Verfasser sieht hier nur eine echte innerkirchliche Bewegung, den im Schoße der russischen Kirche hervorbrechenden Protest gegen das gegenwärtige Kirchensystem; und in ihren Führern sieht er „Bahnbrecher einer neuen religiösen Einstellung" (S. 224). Die Beziehungen der bolschewistischen Behörde zu dieser Bewegung und zu ihren Führern stellt der Verfasser nur als eine „Begünstigung" dar und kann sich nicht die tatsächlich umgekehrte Beziehung vorstellen, nämlich daß die wirklichen Begründer dieser Bewegung und ihre Hintermänner die bolschewistischen Behörden, die geistlichen Führer aber nur als Begünstiger dieser Bewegung waren; daß das kirchliche reformatorische Programm der geistlichen Führer nur als ein Deckmantel und auch als ein Mittel zur Verwirklichung des Ziels der Sowjetmacht — der Bekämpfung der Kirche — dienten. Ähnliche Geschehnisse in Polen, Tschechei, Ungarn, Bulgarien, Jugoslavien, Sowjetzone Deutschlands wie pseudokatholische Aktion, die Bunde der „fortschrittlichen" oder „patriotischen" Geistlichkeit — haben das mit genügender Klarheit bewiesen.

Die wichtigste Tatsache, daß die Bekenner der russischen Kirche bei ihrem christlichen Glauben trotz allen Verfolgungen, Leid und Not beharrten, will der Verfasser aus dem innersten Wesen der russischen Kirche erklären. Aber er macht auch hier einen entschiedenen Fehlgriff. Aus dem einen Extrem fällt er hier in das andere: von der erniedrigenden Charakteristik der russischen Kirche geht er zu ihrer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Idealisierung über. Diesen Fehlgriff hat der Verfasser den Schriften der russischen freien religiösen Denker, besonders der Emigranten mit Berdjajew, Bulgakow an der Spitze, zu verdanken, denen er irrtümlicherweise eine Bedeutung beimißt, daß sie angeblich „großartige Arbeit darin geleistet hätten, die Eigenart und das Geschenk des russischen Christentums an die Menschheit klarzustellen und zu verlebendigen (S. 112)". Der Verfasser gibt folgende, deutlich idealisierte Darstellung des „innersten Wesens" der russischen Kirche: „Sie ist eine Kirche der Liebe wie keine andere kirchliche Gemeinschaft des Christentums, und nirgends sonst wird das Wesen der Liebe so stark wie hier hervorgehoben (S. 125) ... Dieses innerste Wesen der russischen Kirche ist die Kraftquelle, die ihre Bekenner bei ihrem Glauben beharren ließ ... (127)". Daß die russische Kirche als christliche Kirche überhaupt, eine Kirche der Liebe sein soll, ist gewiß ganz richtig; daß aber die russische Kirche nicht nur ideell, sondern auch in der Tat eine solche ist wie keine andere christliche Gemeinschaft, das ist nur eine eigenartige und zu kühne Frucht der dichterischen religiös-philosophischen Spekulationen der obenerwähnten freien russischen Denker, darunter auch des Philosophen Wladimir Solowjew, auf den der Verfasser bezugnimmt (S. 126). Was der Verfasser als eine angeblich spezifisch russische Auffassung des Wesens der christlichen Liebe auf Grund der Romane der russischen Dichter Lesskow und Dostojewsky (S. 126—127) bezeichnet, ist keine spezifische russische Auffassung, sondern einfach eine allgemein christliche. Der große russische Dichter Gogol war nur ein Dichter und kein Theologe und sein dichterisches Idealbild der russischen orthodoxen Meßliturgie und ihrer Wirkung auf ihn selbst (S. 123—124), kann keineswegs das innerste Wesen und die Struktur dieser Liturgie und ihre tatsächliche Wirkung auf alle Menschen sachlich und richtig ausdrükken. Die Bemerkung des Verfassers, daß „die Meßliturgie in der russischen Frömmigkeit eine um so größere Rolle spielt, als eigentliche Predigtgottesdienste und andere Andachten fehlen" — ist ganz unrichtig; im Gegensatz vollzieht sich in der russischen orthodoxen Kirche am Vorabend der Sonn- und Feiertage unbedingt ein besonderer langer öffentlicher Gottesdienst — „Nachtwache", der im Bewußtsein des Volkes nicht weniger wichtig ist, als die Meßliteratur, und in dem eben der besondere Unterschied gottesdienstlichen Lebens der russischen orthodoxen Kirche von dem katholischen und evangelischen besteht. Demselben freien Denker hat der Verfasser eine Reihe anderer fragwürdiger Anschauungen zu verdanken, wie z. B. über ein Totalgefühl der russischen Volksseele, das ihr angeblich das unendliche russische Land gegeben hatte, und über ihr Kollektivitätsgefühl, das angeblich zu dem raschen Durchbruch des kommunistischen Gedankens in Rußland beigetragen hatte (S. 114), über das antirationalistische Wesen des russischen Glaubens (S. 116), von einem Übergewicht der Auferstehung Christi in der orthodoxen Theologie und dem Gottesdienst (S. 119). Alle diese und ähnliche fragwürdige Anschauungen sind in die deutsche theologische Literatur aus den Schriften der obenerwähnten russischen Denker eingedrungen und haben, leider, weite Verbreitung erfahren, so daß sogar der hervorragende evangelische Theologe Prof. Barth festzustellen wagt: „... die Westkirche, die Kirche des Abendlandes, hat eine entschiedene Neigung zur theologia crucis, also zur Hervorhebung und Betonung des: Er ist dahingegeben um unserer Übertretungen willen, während die Ostkirche mehr das: Er ist auferweckt um unserer Rechtfertigung willen — in den Vordergrund rückt und darum zur theologiae gloriae neigt" (Dogmatik im Grundriß. Zürich 1947, S. 134).

Eine mehr eingehende Analyse dieses Werkes Briems ist im Rahmen einer kurzen Besprechung unmöglich. Es ist aber notwendig, noch Folgendes zu bemerken. Auf der Seite 355 spricht der Verfasser etwas ganz Befremdendes und Falsches: „... die römisch-katholische Kirche hat auch wie keine andere das Erdenleben als nur ein Durchgangsstadium zum jenseitigen Leben dargestellt, ein Stadium, in dem der Mensch durch Askese und Abtötung des Leibes das Fleisch überwindet, auf daß der Geist leben und frei werden kann". Dieses Urteil des Verfassers steht aber im krassen Widerspruch zu seiner Behauptung auf der S. 118: „... für den orthodoxen Christen ist die Welt nicht wie für den römisch-katholischen und in höherem Maße für den evangelischen Christen — ein Arbeitsfeld Gottes, auf dem es gilt alle geistigen Kräfte einzusetzen, um durch sie das Leben zu beherrschen und zu erhöhen (S. 118). Solche widersprechenden Behauptungen und Anschauungen kann man auch auf einigen anderen Seiten des Buches finden. Es gibt

im Buche auch nicht wenig überflüssigen Stoffes, der eigentlich in keiner Beziehung zum Ziel des Buches steht, so z.B.: eigenartige Theorie des Verfassers über die Entstehung des Christentums und kirchliche Lehre der alten Kirche (S. 97—104), die Lehre der russischen Kirche vom Taufsakrament und Abendmahlssakrament (S. 120 bis 121). Die Erzählung, daß die „jungen Priester Rußlands während ihrer Seminarzeit nicht mit Frauen in Berührung kamen" und „das Heiraten ging in der Regel so zu, daß ihre Eltern im Heimatdorf ein Mädchen für sie aussuchten, das sie selber häufig noch gar nicht gesehen hatten" (S. 135), stellt ein reines Märchen dar, das nichts erklärt. Dagegen ist es verwundernswert, daß der Verfasser die Erscheinung des „Testamentsschreibers" des Patriarchen Tychons in der russischen Presse eine Woche nach seinem Tode mit Stillschweigen übergeht, das die volle Freundschaftseinstellung des Patriarchen zur bolschewistischen Macht ausdrückt. Die Echtheit dieses „Testaments" ist äußerst zweifelhaft, aber jedenfalls stellt es ein sehr bedeutsames Ereignis inmitten des bolschewistischen Kampfes gegen die russische Kirche dar. Übrigens weiß und erzählt der Verfasser fast nichts über die kirchlichen Maßnahmen des Patriarchen Tychons nach seiner Befreiung im Jahre 1923, aber auch sie hatten ihren Hintergrund eben in der verborgenen Tiefe dieses Kampfes. In dieser Beziehung hat das Buch Briems die notwendige Ergänzung in dem Werk des russischen Professors Moschaisky „Über die wichtigsten Ereignisse der letzten Periode der Tätigkeit des Patriarchen Tychons (1923—1925)", das in der amtlichen Zeitschrift der russischen orthodoxen Diözese in Deutschland „Zerkownyja Wjedomosti" 1951—1952 veröffentlicht wurden (in russischer Sprache).

Man muß auch zwei Fehler in den Angaben des Verfassers richtigstellen. Auf der S. 385 beziffert der Verfasser den Bestand der orthodoxen Kirchen, die in Moskau vor der bolschewistischen Revolution existierten, mit der märchenhaften Zahl 800; in Wirklichkeit gab es deren nicht mehr als 250, darunter mehr als 50 in den Gebäuden für Schulen, Altersheime usw.

Der Führer der „lebendigen Kirche" Wedensky war niemals ein Professor der Apologetik an der alten theologischen Akademie in St. Petersburg, wie zweimal (S. 222 u. 228) der Verfasser mitteilt, und hat sogar keine theologische Akademie absolviert.

Man darf auch nicht unterlassen hinzuweisen, daß die richtige Übersetzung des Titelprädikats des Patriarchen in seinen Rund-Schreiben „demütig" ist, und keineswegs „der Knecht Gottes", wie wir es zweimal im Buche finden (S. 200—216).

Das sehr interessante und wertvolle „Nachwort" des anderen Verfassers, das die Fortsetzung des Kampfes des Kommunismus gegen die Religion von 1945 bis 1947 sowohl in der Sowjetunion als auch in allen von den Sowjets beherrschten oder besetzten Ländern des europäischen Kontinents darstellt, braucht eine besondere Besprechung.

München W. Winogradow

Rehfeld, Bernhard, *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte, Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche.* Berlin (Verlag Duncker & Humblot). 1942. 170 S.

Diese Münchener juristische Habilitationsschrift setzt sich hauptsächlich mit der durch Karl von Amira eindrucksvoll begründeten Sakraltheorie auseinander, wonach die germanischen Todesstrafen Opfer an die Götter waren und in der den einzelnen Göttern gebührenden verschiedenen Form vollstreckt werden mußten. Dazu hat sich schon Ulrich Stutz bei der Besprechung von Amiras Werk, Die germanischen Todesstrafen (1922), skeptisch geäußert. Verf. prüft nun die Richtigkeit der Theorie nach, indem er die Frage stellt: Waren die Todesstrafen bei den Germanen zur Zeit ihrer Bekehrung Götteropfer? Er kommt zu folgenden abweichenden Ergebnissen.

Die quellenmäßige Untersuchung aller Martyrien hat zwar bei den Slaven und Balten einiges zugunsten der Theorie erbracht, nicht aber bei den Germanen, wo in keinem Fall auch nur angedeutet wurde, der Missionär sei den Göttern geopfert worden. Die wenigen verhängten Todesstrafen wurden von den Germanen zur Bekehrungszeit nicht als Götteropfer empfunden und auch nicht von den Ghristen als solche aufgefaßt. Daher hat die Kirche die germanischen Todesstrafen nicht zurückgedrängt. Innere Unwahrscheinlichkeiten sprechen überhaupt gegen ein sakrales Strafsystem der Germanen.

Die Verknüpfung bestimmter Hinrichtungsarten mit bestimmten Verbrechen (z. B. Rädern fü Mörder, Hängen für Diebe, Enthaupten für Räuber, Verbrennen für Zauberer) bei den verschiedenen Germanenstämmen wurde von Amira richtig festgestellt, muß aber nicht auf ein gemeingermanisches Urrecht zurückgeführt werden. Beim Strafvollzug spielten irrationale Motive eine große Rolle, zwar nicht so die Beschwichtigung des Zorns der Götter als vielmehr die Anwendung eines Zaubers zur Wiedergutmachung des Verbrechens, zur Reinigung des Täters und zur Abwehr eines drohenden Unheils. Die mei-

sten Arten der Hinrichtung finden sich auch als Opferformen, müssen aber deshalb nicht von diesen abstammen. Die einzelnen Arten der Todesstrafen verdanken ihre Entstehung nicht einem einzigen sakralen Prinzip, sondern mehreren magischen Prinzipien, wie dem Wiedergutmachungs-, Reinigungs- und Abwehrzauber; sie dienten der Unschädlichmachung des Täters und der Wirkungen seiner Tat.

Mag auch die Spärlichkeit und Dürftigkeit der beigezogenen Quellen es erschweren, zu ganz sicheren Ergebnissen zu gelangen, so hat doch Verf. dank seiner umfassenden Sachkenntnis seine von Amira abweichenden Auffassungen gut begründen und manche neue Gesichtspunkte herausstellen können.

München Karl Weinzierl

Kaiser, Joseph H., *Die Politische Klausel der Konkordate.* Berlin-München (Verlag Duncker & Humblot) 1949. 233 S.

Die vorliegende Dissertation, angeregt durch Prof. Mörsdorf, gefördert durch Prof. Merkl u. Feine, eingereicht bei der Rechts- u. Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen, untersucht eingehend eine in den modernen Konkordaten häufig wiederkehrende Rechtsfigur, die von der Preußischen Ministerialbürokratie so genannte Politische Klausel (= PK). In der Einleitung hebt Verf. allgemein das staatliche Interesse an dem auch politisch bedeutsamen Amt des Bischofs hervor, wie es sich im Lauf der Geschichte immer wieder geäußert hat.

In Teil A wird der historische Standort und der Begriff der PK erarbeitet. Diese wuchs aus dem Recht der Mindergenehmheit hervor, aus der in den Jahren 1821, 1824 u. 1827 den protestantischen Fürsten gewährten Befugnis, mindergenehme Personen von der Anwartschaft auf einen erledigten Bischofsstuhl auszuschließen. Doch erschien dieses negative Ausschließungsrecht nicht mehr so passend, als der Staat unter dem Einfluß des Liberalismus agnostisch, d. h. religiös gleichgültig wurde und auf Grund demokratischer Ideen vom Parlament beherrscht wurde. Daher legte Papst Gregor XVI. das Recht der Mindergenehmheit einschränkend aus und engte es Kardinalstaatssekretär Rampolla 1900 in einem Erlaß an die deutschen Domkapitel erheblich ein, allerdings nur einseitig. Demgegenüber schuf die PK ein gegenseitig vereinbartes neues politisches Erinnerungs- oder Bedenkenrecht, das deutlich gegenüber dem bisherigen Recht der Mindergenehmheit abgegrenzt ist, indem es auf politische Gründe beschränkt wird und meist kein Vetorecht begründet. Die ältesten PK.n finden sich in den Konkordaten mit Montenegro 1886, Kolumbien 1887 und Serbien 1914 und dienten als Vorbild für 18 Konkordate und Abmachungen aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Schließlich wird die Neuregelung der PK im Reichskonkordat gegenüber den Länderkonkordaten erörtert und die Fortgeltung des Reichskonkordats und der deutschen Länderkonkordate samt der PK auch nach dem Umbruch des Jahres 1945 nachgewiesen.

In Teil B wird die Rechtsnatur der PK klargelegt. Inhaltlich sind sämtliche PK.n vollkommen gleich. Daher wird die einzige faßbare Inhaltsbestimmung der politischen Bedenken im tschechoslowakischen Modus vivendi auch zur Auslegung der anderen Klauseln herangezogen. Demnach kann der Staat gegen einen zum Bischof Ausersehenen nur dann Bedenken erheben, wenn dieser gegen seine Verfassung und besonderen Sicherheitsbedürfnisse verstoßen hat. Zur weiteren Aufhellung der politischen Bedenken werden die Formeln des Treueids der Bischöfe gegenüber dem Staat verwendet, da durch sie die gleichen staatlichen Belange positiv gewahrt werden sollen, wie sie durch die PK negativ geschützt werden. Manche Konkordate gebrauchen die genauere Formulierung: Bedenken „allgemein politischer Natur" und „nicht parteipolitischer Art". Schwierig bleibt die Frage, ob im Streitfall die Kurie oder die Staatsregierung darüber zu entscheiden hat, welcher Art die vorgebrachten Bedenken sind. Schließlich wird noch die Pflicht des Staates bewiesen, seine Bedenken zu begründen.

Was die Rechtsfolgen der staatlichen Erinnerung anlangt, so sind sie nach der Formulierung der einzelnen PK verschieden zu deuten. In fünf Fällen hat die Kurie den Staaten ein verbindliches Einspruchsrecht zugestanden, so im preußischen Konkordat. In acht Fällen hat sie den Staaten nur ein unverbindliche Erinnerungsrecht gewährt, so eindeutig im badischen Konkordat, etwas schwieriger festzustellen im Reichskonkordat. In den übrigen fünf Fällen kann nicht mit Sicherheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit ein unverbindliches Erinnerungsrecht der Staaten angenommen werden, so im bayerischen Konkordat. Bei verschiedener Meinung haben Kirche und Staat gemäß der Freundschaftsklausel ein gegenseitiges Einvernehmen anzustreben.

In Teil C gibt Verf. eine zusammenfassende Würdigung der PK, wobei er betont: Sie darf nicht nach rein juristischen Gesichtspunkten beurteilt werden, sondern gewährt eine unbegrenzte Möglichkeit von diplomatischen Verhandlungen. Sie trifft für die Besetzung

der bischöflichen Stühle eine gesunde und brauchbare Regelung, die in gleicher Weise die Belange des Staates und die Lebensbedürfnisse der Kirche zur Geltung kommen läßt.

Dem Verf. ist die schwierige Auslegung des Begriffs des Politischen und der rechtlichen Tragweite der einzelnen Klauseln überzeugend gelungen. Er ist bestrebt, den Interessen der Kirche wie des Staates in gleicher Weise gerecht zu werden. Zwar baut er seine Arbeit auf der Studie von Werner Weber über die PK (1940) auf, aber er lehnt dessen einseitiges Eintreten für die Belange des damaligen Staates ab. Mit Recht widerlegt er eine Reihe von Ansichten Webers, so besonders folgende: Die PK sei nur eine Verfeinerung der Mindergenehmheit und gebe dem Staat immer ein Vetorecht, die einzelnen PK.n hätten inhaltlich eine verschiedene Bedeutung, die politischen Bedenken seien durch den totalen Begriff des Politischen bestimmt, der Eid des Bischofs enthalte ein bedingungsloses Treuegelöbnis zum Staat als ganzen und damit auch zum damals herrschenden Regime, nur dem Staat allein stehe die Kontrolle über die Einhaltung des Rahmens des Politischen zu, der Staat könne einen ernannten Bischof durch Verweigerung der Eidesabnahme vom Amtsantritt ausschließen. Einen wertvollen Beitrag zur Praxis liefern die vom Verf. beigebrachten Akten in den beiden Fällen Fulda 1936 und Aachen 1937/8, in denen der Staat von der PK tatsächlich Gebrauch gemacht hat.

München Karl Weinzierl

Siewerth, Gustav, *Thomas von Aquin.* Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen. Übersetzung von P. Placidus Wehbrink. Düsseldorf (Verlag Schwann). 1954.

Die Verfasser legten Texte über die Willensfreiheit aus dem Werke des hl. Thomas vor. Sie beschränken sich dabei auf eine Auswahl aus den Quaestiones de malo und den Quaestiones disputatae de Veritate. Was sie bieten, ist daher nur ein Teil dessen, was Thomas von Aquin dem Fragenkreis um die Freiheit gewidmet hat. Nur schweren Herzens haben sie, wie sie erklären, auf die Quaestionen aus der Summa theologica verzichtet. Sie wollten jedoch das sittliche Handeln nicht in seiner ganzen Breite, sondern nur unter bestimmten Gesichtspunkten darstellen.
Der Text ist den vorhandenen Ausgaben entnommen. Die Übersetzung bemüht sich mit Erfolg ebenso sehr um Flüssigkeit und Sinntreue wie um Wortgenauigkeit.
Siewerth bietet in einer umfangreichen Einführung eine Analyse der philosophischen und theologischen Grundfragen, welche Thomas von Aquin zum Freiheitsproblem behandelt. Er kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß Thomas sich hütet, einzelnes übergewichtig zu betonen und so sich immer den Blick für die Gesamtheit der Komplexe wahrt. Er stellt das Verhältnis der Vernunft zum Willen, das Absolute und das Bedingte in der menschlichen Freiheit, das Verhältnis der Freiheit zum Bösen und das Verhältnis Gottes zum Bösen dar. Dabei fallen wichtige Bemerkungen zu dem sogenannten Intellektualismus des hl. Thomas. Insbesondere wird die Tätigkeit des Willens im Vernunftakt der Gottesschau eingehend analysiert. Es sei auch auf die kurzen Ausführungen über das Verhältnis von Thomismus und Molinismus hingewiesen. Es wird Recht und Grenze eines jeden der beiden Systeme aufgedeckt. Das Werk eignet sich sehr für Seminarübungen.

München M. Schmaus

von Aquin, Thomas, *Summa Theologica. Deutsch-Lateinische Ausgabe, Band 15, Glaube als Tugend,* Heidelberg - Salzburg (Verl. F. H. Kerle und Verl. Anton Pustet) 1950.

Mit dem vorliegenden Band wird die „Deutsche Thomasausgabe" nach langer Unterbrechung aufs beste fortgesetzt. Der Band scheint mir zu den wichtigsten zu gehören, die bisher erschienen sind, sowohl durch das, was Thomas bietet, als auch durch die Kommentare und Anmerkungen der Herausgeber. Den lateinischen Text und die Übersetzung besorgte Vierneisel, die Anmerkungen und den Kommentar Utz/Freiburg, Einleitung und Register der Hauptschriftleiter, P. Heinrich Christmann. Thomas behandelt in den 16 Quaestionen der 2 II mehr den Akt als den Inhalt des Glaubens, wenngleich er auch zu dem letzteren Entscheidendes sagt. Es werden besprochen das Wesen des Glaubensaktes, sein Träger, seine Entstehung, das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und zum Unglauben sowie die Glaubenseinsicht. Auf Grund der Texte des hl. Thomas werden in den Anmerkungen und Kommentaren die Probleme der Analogia entis, der Analogie fidei, der Dogmenentwicklung, der Toleranz, um nur einige zu nennen, sehr ausführlich besprochen. Dabei verbindet sich immer das Geschichtlich-Einzelne mit dem Grundsätzlich-Allgemeinen zu einer überzeugenden Synthese.

München M. Schmaus

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

begründet von Prof. D. Gerhard Kittel †,
fortgeführt von Prof. D. Gerhard Friedrich

Band I. 829 Seiten (Α – Γ). Ganzleinen DM 60.—
Band II. 970 Seiten (Δ – Η). Ganzleinen DM 69.—
Band III. 1104 Seiten (Θ – Κ). Ganzleinen DM 84.—
Band IV. 1132 Seiten (Λ – Ν). Ganzleinen DM 84.—
Band V. 1032 Seiten (Ξ – Π). Ganzleinen DM 81.—
Band VI. Lieferung 1 und 2. Je Lieferung DM 4.60
Weitere Lieferungen folgen.

Lieferbar sind zur Zeit die Bände I, II und IV. Band V liegt bis April wieder vor. Band III erscheint im Frühjahr in Neuauflage.

Die Hörer der am Wörterbuch beteiligten Mitarbeiter erhalten gegen Vorlage eines Hörerscheins eine Ermäßigung von rund 20% auf die Band- und Lieferungspreise.

Einige Urteile für viele:

„Im Ganzen habe ich den Eindruck, daß kein Wörterbuch und keine Enzyklopädie so lieferungsweise durchstudiert wird wie dieses Werk. Und das ist nicht nur in Ordnung, sondern auch sehr hoffnungsvoll."

Monatsschrift für Pastoraltheologie 1951, Nr. 12

„Über die Grundsätze und das Niveau dieses riesigen Unternehmens neutestamentlicher Schriftforschung brauchen wir hier nichts empfehlend zu sagen. Die Arbeit spricht für sich."

Wort und Tat, Nr. 2/1952

W. KOHLHAMMER VERLAG · STUTTGART